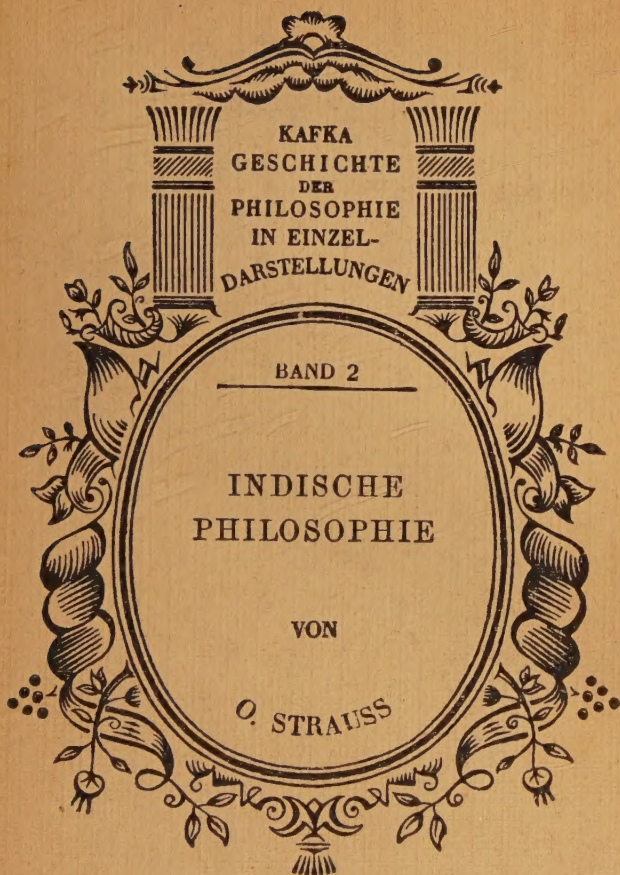








Steinbildnis (sog. „Kapila“) im Bezirk von Anurādhapura (Jsurumuniya Vihāra) auf Ceylon. Die Photographie wurde freundlichst von Herrn Dr. Coomaraswamy zur Verfügung gestellt, der das Kunstwerk etwa ins achte nachchristliche Jahrhundert setzen möchte.

INDISCHE PHILOSOPHIE

Von

OTTO STRAUSS

a. o. Professor an der Universität Kiel

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen

Abt. I: Das Weltbild der Primitiven

und die Philosophie des Morgenlandes

Band 2

Mit der Abbildung eines altindischen Steinbildnisses

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

1 9 2 5

Copyright 1924
by Ernst Reinhardt Verlag
München

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

INHALTSVERZEICHNIS

	Seite
EINLEITUNG: DER BEGRIFF „INDISCHE PHILOSOPHIE“	12—15

I. TEIL: ANFÄNGE UND ENTWICKLUNGEN . . . 16—141

1. Kapitel: Die Hymnen des R̥gveda . . . 16—30

Ort und Zeit	16
Kulturbild	17
Die Götter	18
Einheitstendenz	22
Der Schöpfungshymnus	23
Der Fragehymnus	26
Die beiden Hymnen an Viśvakarman	28
Der Puruṣa-Hymnus	30

2. Kapitel: Die Brāhmanatexte 30—42

Zeit und Schauplatz	30
Veränderte Stellung der Götter	31
Prajāpati und die Kosmogonie	32
Die Zeit als Prinzip der Welt	33
Die umfassende Bedeutung des Opfers	34
Das Brahman	35
Rede und Geist	37
Der Prāṇa	37
Der Ātman	38
Eschatologisches	39

3. Kapitel: Die ältesten Upaniṣaden . . 42—61

Komposition und Lehrweise	42
Die Konservativen und die Neuerer	43
Erweiterung der geistigen Beteiligung (Adelige, Frauen)	43
Die Worte Śāṇḍilyas	45
Das Problem der Einheit und Vielheit	46
Der Śvetaketu-Abschnitt (das Absolute als <i>causa materialis</i>)	47
Die Wertung der Welt	49
Die Quelle des Pessimismus	50
Die zwei Gestalten des Brahman	50
Seele und Organe	51
Die drei Zustände der Seele (Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf)	52
Die Lehre vom Karman	53
Inhalt der Begriffe Gut und Böse	53
Yājñavalkya über Karman und Jenseits	54
Ausformungen des Seelenwanderungsgedankens	55

	Seite
Werke und Wissen	57
Die Mystik als Quelle von Yoga und Bhakti	59
Wirkung des Wissens im Leben und nach dem Tode	60
Minderungen der Zentralanschauung	61
4. Kapitel: Jüngere Upaniṣaden	62—85
Zwei große Resultate der ältesten Upaniṣaden	62
Zwei Gruppen jüngerer Upaniṣaden	62
Der Ursprung der Sāṃkhyaphilosophie	63
Sāṃkhya, Yoga, Theismus	64
Kāthaka-Upaniṣad	65
Das Ziel	65
Einzelseele, Weltseele, Absolute Seele, Materie	65
Die Erlangung des erlösenden Wissens	66
Der Leib als Wagen	67
Stufenleiter der Prinzipien	68
Śvetāśvatara-Upaniṣad	69
Problemkreis der Zeit	69
Charakter der Upaniṣad	69
Der Gottesbegriff	70
Gott und Māyā	71
Gott und Seele	72
Rudra-Śiva	72
Sāṃkhyaelemente	73
Yogainformation	74
Yoga und Theismus	75
Maitrāyaṇa-Upaniṣad	76
Stellung der Upaniṣad	76
Geist und Materie	77
Die Prinzipien	80
Die Guṇas	81
Yoga	82
Om	82
Ziel des Yoga	83
Vedānta und Sāṃkhya	83
Reaktion	85
5. Kapitel: Der ältere Buddhismus. Der	
 Jinismus	85—118
Der ältere Buddhismus	85
Die Ueberlieferung des Buddhismus und seine älteste	
uns erreichbare Gestalt	86
Leiden und Vergänglichkeit	89
Die Materie	91
Das Außenweltsproblem	91
Seelenbegriff und Wiedergeburtstheorie	92
Die Formel vom Kausalnexus	94
Die Stufen der Leidensaufhebung und das Nirvāṇa	97
Der edle Pfad	98
Der Glaube	98
Die ethisch-asketische Selbstzucht	99
Der Samādhi (die Meditationsstufen, die Ueberschrei-	
tungen aller Grenzen und die Versenkungen der	
Formlosigkeit)	100

	Seite
Die Weisheit	103
Die Scholastik des Abhidhamma	103
Bedeutung der Dammasangani	104
Die gesamte Form	105
Buddhismus und Sāṃkhya	107
Weiteres zur Karman-Theorie	108
Streitpunkte des Kathāvatthu	108
Der Jinismus	111
Vorbemerkungen	111
Der Karman-Begriff	112
Die Seele	112
Ākāśa, Dharma, Adharma	113
Materie und Atomtheorie	113
Syādvāda und Nayas	114
Buddhismus und Jinismus	114
Tapas	115
Anhang: Andere zeitgenössische Lehren (Fatalismus, Materialismus, Realismus, Agnostizismus)	116
6. Kapitel: Das Mahābhārata	118—141
Charakteristik des großen Epos	119
Bhagavadgītā	119
Ihre Stellung im Epos	119
Die ethische Hauptlehre	120
Der Theismus	121
Das Sāṃkhya	122
Mokṣadharma	125
Außerer und innerer Stil	125
Verhältnis zur klassischen Form des Sāṃkhya, Yoga und Vedānta	126
Die Buddhi	128
Der Ahankāra	128
Elemente, Objekte und Sinnesorgane	129
Das Manas	130
Die drei Guṇas	132
Die Prāṇas	133
Materie und Geist	134
Seele und Gott	135
Die Seelenleugner	137
Die Erlösung und die Wege zu ihr	138
Die epische Philosophie und das Denken der Zeit . .	139
Die populärphilosophische Literatur nach dem Mahā- bhārata	140

II. TEIL: SYSTEME 142—252

7. Kapitel: Nyāya-Vaiśeṣika. Mīmāṃsā 142—176

Die älteste Phase	142
Charakteristik der Vaiśeṣika- und der Nyāyasūtras .	143
Die weitere literarische Entwicklung	145
Das vollendete System	147
Die Kategorienlehre	147
Die neun Substanzen mit ihren Qualitäten . . .	149

	Seite
Die vier ersten Substanzen und die Atomistik	150
Aether und Ton	151
Seele und Gott	152
Manas	154
Weiteres über die Qualitäten	154
Allgemeinheit und Besonderheit	156
Inhärenz	158
Die Kausalitätslehre	159
Das Nichtsein	160
Erkenntnistheorie und Logik	162
Wahrnehmung	162
Schlußlehre	164
Sprachphilosophie	168
Die Mimāṃsā	170
Der Name	170
Verhältnis zum Vedānta und zum Nyāya-Vaiśeṣika	170
Die Sūtras	170
Die philosophische Phase	172
Die Aufnahme der Erlösungsidee	172
Kategorien	173
Erkenntnismittel	173
Richtige und falsche Erkenntnis	175
8. Kapitel: Sāṃkhya und Yoga	176—202
Die Quellen	176
Das System der Sāṃkhyakārikā nach Vācaspatiśiṣra	176
Die Grundideen	179
Prakṛti und Guṇas	179
Buddhi	181
Ahaṃkāra	182
Feine und grobe Elemente	183
Der feine Leib	185
Der Puruṣa	185
Puruṣa und Prakṛti	186
Erkenntnistheorie und Logik	187
Sāṃkhyasūtras und Vijñānabhikṣu: Ergänzungen und Änderungen des Kārikāstandpunktes	189
Das Yogawerk Patañjalis und Vyāsa	191
Abweichungen vom Sāṃkhya (Atomlehre, Zeittheorie, Gottesbegriff)	191
Die Funktionen der Denksubstanz	194
Die Kleśas	195
Die acht Glieder	195
Die Wandlungen	197
Der bewußte Samādhi in seinen verschiedenen Formen	199
Der unbewußte Samādhi und die Erlösung	201
Probleme des Yoga	201
9. Kapitel: Der spätere Buddhismus	202—226
Die buddhistische Ueberlieferung in Pāli und Sanskrit	202
Hīnayāna und Mahāyāna	203

	Seite
Gemeinsame Gedanken der späteren buddhistischen Philosophie	204
Die vier Richtungen	206
Sarvāstivādis oder Vaibhāsikas	206
Vasubandhus Werk	206
Einteilungen der Gegebenheiten	207
Die fünf Kategorien	207
Die Kausalität	210
Erkenntnistheorie	212
Erlösungslehre	213
Sautrāntikas	213
Verhältnis zu den Vorigen	213
Besonderheiten	214
Dharmakīrti	215
Die Stellung Dignāgas und Dharmakīrtis innerhalb der indischen Philosophie	215
Wahrnehmung und Denken	216
Die Lehre vom Schluß	218
Die strengen Yogācāras	220
Die Namen	220
Unmöglichkeit der Außenwelt	221
Die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen, Ālayavijñāna	222
Zwei Wahrheiten, Das Absolute	222
Yogācāra und Vedānta	223
Das Āsvaghoṣaproblem	224
Mādhyaṃikas (Der Gedanke der Leerheit, die Methode, das theoretische Resultat und die Praxis)	224
Die historische Gedankenfolge im späteren Buddhismus	225

10. Kapitel: Vedānta 226—252

Der Terminus Vedānta und die Upaniṣaden	226
Die Brahmasūtras und ihre Datierung	227
Schwierigkeiten bei der Ermittlung des ursprünglichen Sinnes	228
Die großen Kommentare	229
Der Inhalt der Brahmasūtras	230
Der strenge Monismus des Gaudapāda	239
Verhältnis zu den Upaniṣaden und zur Mahāyāna-philosophie	239
Māyā und Denken	240
Ablehnung der Kausalität und des Werdens	240
Identität von Einzelseele und Allseele	241
Die vier Zustände	241
Der Yoga der Kontaktlosigkeit	241
Das Ideal	242
Śaṅkaras Stellung und Nachfolger	242
Das Brahman und die materielle Welt	244
Der Māyā-Begriff und seine Schicksale	244
Seele und Upādhis	245
Wahrnehmungsprozeß und Irrtum nach der Vedānta-paribhāṣā	246
Die Erlösung	247

	Seite
Andere Vedāntasysteme	249
Die Lehre von der gleichzeitigen Verschiedenheit und	
Nichtverschiedenheit	249
Die reine Nichtzweiheit	250
Pluralismus	251
SCHLUSSBETRACHTUNG	253—262
BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER	263—267
ANMERKUNGEN	268—276
REGISTER	277—286

AUSSPRACHE UND BETONUNG INDISCHER WÖRTER

V o k a l e.

Gesprochen wie im Deutschen, doch sind Länge und Kürze genauer zu unterscheiden: *a*, *i*, *u* sind kurz, *ā*, *ī*, *ū* lang. *e* und *o* sind immer lang. *r̥* ist vokalisches *r* und klingt wie *ri*.

K o n s o n a n t e n.

c wie ital. *cinque*. *ċ* wie engl. *jungle*. *ñ* wie dni. *y* wie engl. *yes*. *v* wie engl. *very*. *ś* und *ṣ* wie deutsch *sch*. Das *h* nach Konsonanten, z. B. *kh*, *th*, *ph* usw. ist deutlich hörbar wie in Backhuhn, Platttheit, Schlappheit. *m̐* ist nasal wie auslautendes *n* im Französischen *mon*. *ññ* wie *gn* in *montagne*. Alles Uebrige wie im Deutschen. Die hier nicht erklärten diakritischen Zeichen kommen für unsere Aussprache nicht in Betracht, sondern dienen nur zur Kennzeichnung des indischen Wortbildes.

B e t o n u n g.

Ist die vorletzte Silbe lang, d. h. enthält sie langen Vokal oder kurzen Vokal mit folgender Konsonantengruppe, so trägt sie den Ton, z. B. *Ṛgvéda*, *Yājñavalkya*.

Ist die vorletzte Silbe kurz, so wird die drittletzte betont, z. B. *Púruṣa*, *Brāhmaṇa*.

EINLEITUNG

Zu den Begriffen, deren Umfang und Inhalt nach Zeiten und Persönlichkeiten sehr verschieden aufgefaßt worden sind, gehört der Begriff der Philosophie. Die Geschichte der europäischen Philosophie von Thales bis auf den heutigen Tag ist in gewissem Sinne die Geschichte der Auffassungen von dem, was Philosophie sei, welche Aufgaben sie habe und welche Mittel zu deren Lösung. In diesem Sinne wird man beim Titel dieses Buches „Indische Philosophie“ zu fragen berechtigt sein: Was ist indische Philosophie, d. h. was ist Philosophie im indischen Sinne? Diese Frage sachlich auf Grund der Dokumente der indischen Geistesgeschichte zu beantworten ist die Aufgabe der ganzen vorliegenden Arbeit. Vorher aber scheint es angebracht, eine allgemeine Vorstellung von dem Gesamtbegriff jener Tatsachen zu geben, damit der Leser sogleich wisse, was er hier unter dem vieldeutigen Wort „Philosophie“ zu verstehen habe.

Zu diesem Ende wird die Frage, was Philosophie im indischen Sinne sei, eine doppelte Antwort fordern. Wir werden zunächst zu zeigen haben, ob und wie der allgemeine Begriff der Philosophie bei den indischen Denkern selbst vorhanden gewesen ist. Sache einer weiteren Feststellung wird es dann sein müssen, das Gebiet zu umgrenzen und zu charakterisieren, auf welches der Name „Indische Philosophie“ angewendet wird.

Zur Aufklärung über den ersten Punkt besitzen wir eine wichtige Stelle in einem alten Lehrbuch der Staatskunst (*arthaśāstra*), welches die indische Tradition einem berühmten Staatsmann, dem Minister des den größten Teil Indiens beherrschenden Kaisers Candragupta, namens Kauṭilya (um 300 v. Chr.) zuschreibt¹.

Hier werden nun vier Arten des Wissens (*vidyā*) unterschieden: die forschende oder nachprüfende (*ānvīkṣikī*), die auf den geoffenbarten Veda gegründete (*trayī*), die Erwerbskunde (*vārtā*) und die Staatskunst (*daṇḍanīti*). Die erste dieser Wissenschaften, die Forschung, charakterisiert unser Staatsmann folgendermaßen: „Indem die Forschung auf dem

Gebiet der vedischen Offenbarung Verdienst und Schuld in religiöser Hinsicht mit Gründen untersucht, auf dem Gebiet der Erwerbskunde Gewinn und Verlust, in der Politik richtige und falsche Maßnahmen, sowie das relative Gewicht dieser drei Wissenschaften, nützt sie der Menschheit, festigt die Vernunft in Glück und Unglück und verleiht Scharfsinn, Redegewandtheit und Geschäftstüchtigkeit. Immer gilt die Forschung als eine Leuchte für alle Wissenschaften, als ein Hilfsmittel für alle Geschäfte und als eine Stütze bei allen Pflichten“². Daß diese Schilderung der nachprüfenden Forschung die Uebersetzung „Philosophie“ für *ānvīkṣikī* nahelegt, wird kaum bestritten werden können, besonders da unter dem Begriff drei uns bekannte philosophische Richtungen³ subsumiert werden. Handelt es sich aber in diesen Philosophien um Weltanschauungen, so läßt doch die zitierte Schilderung das folgerichtige Denken als ihre wesentliche Funktion hervortreten. Kein Wunder daher, daß ein früher Lehrer der Dialektik und Logik um 400 n. Chr., der Nyāya-Autor Vātsyāyana⁴ (vgl. Kap. 7) diese Wissenschaft unter demselben Namen für seine Schule in Anspruch genommen hat. Und so ist der Terminus „nachprüfende Forschung“ (*ānvīkṣikī*) im Mittelalter zu einem Namen der Nyāyalehre geworden und hat in der Blütezeit der mittelalterlichen Philosophenschulen nicht zur Bezeichnung des zusammenfassenden Begriffs Philosophie dienen können. Ersatz dafür hat man nicht gesucht, man hat vielmehr darauf verzichtet, die einzelnen Systeme (*darśana*) unter einem Begriff zusammenzufassen^{4a}. Das zeigt sich in den Titeln der Werke, die wir als Darstellungen der indischen Philosophie bezeichnen würden: so haben wir aus dem 9. Jahrhundert ein Werk des Haribhadra unter dem Namen „Zusammenstellung von sechs Systemen“ (*ṣaḍ-ḍarśana-samuccaya*), aus derselben Zeit oder später ein von der Tradition dem großen Śaṅkara (vgl. Kap. 10) zugeschriebenes Werk „Zusammenfassung aller Lehrmeinungen“ (*sarva-siddhānta-saṁgraha*)⁵, aus dem 14. Jahrhundert das Werk des Mādhava „Zusammenfassung aller Systeme“ (*sarva-darśana-saṁgraha*)⁶, in welchem die Systeme nach ihrem Wert in den Augen des Verfassers so hintereinander geordnet sind, daß das folgende bessere immer das vorangehende schlechtere widerlegt, anfangend mit dem Materialismus (vgl. Kap. 5) als schlechtestem und endend mit Vedānta (vgl. Kap. 10) als bestem.

Damit ergibt sich uns das Resultat, daß zur Blütezeit der philosophischen Systeme keine sie alle umfassende Bezeichnung bei den indischen Denkern im Gebrauch war. Was aber haben wir nun unter dem abendländischen Begriff „Philosophie“ in seiner Anwendung auf Indien zu verstehen?

In den Anfängen bewegt sich das, was wir Philosophie nennen möchten, noch ganz in der Sphäre der frühzeitlichen Religion. Wir sehen die ersten Denker innerhalb der von der mythenbildenden Phantasie geschaffenen Götterwelt nach Einheit suchen und in engster Verbindung damit nach der Entstehung der Welt fragen. Es ist das Bedürfnis, dem Weltbild eine denkbefriedigendere Ordnung zu geben, aber den Hauptzweck dieses Suchens muß man doch wohl in dem Streben nach Erkenntnis des wahren und daher mächtigsten Gottes sehen, denn wer den kennt, hat Zugang zum größten Helfer und Spender.

Ein zweiter Vorstoß des Denkens erfolgt innerhalb der rituell-magischen Sphäre der Religion: man sucht nach phantastisch-gesetzlichen Zusammenhängen zwischen dem Geschehen auf dem Opferplatze und dem dort wirkenden Priester einerseits und dem kosmischen Geschehen andererseits, denn die Kenntnis solcher Beziehungen verleiht die Fähigkeit, sich hier und im Jenseits ein gutes Los zu sichern.

Aus solchen Spekulationen entwickelt sich dann die große Antithese des Relativen und Absoluten und die Sehnsucht nach letzterem. Damit ist das richtunggebende Motiv des indischen Denkens für alle Zeiten gefunden; seine beiden Aspekte heißen: Werden zum Absoluten und Erlösung vom Relativen. Mag das Absolute als die allem einwohnende Einheit, als der reine Geist gegenüber dem Materiellen oder als die allem Denken entrückte Sphäre der Negation des Werdens gedacht werden, — immer ist von diesem Ziele her alle Forschung über Mensch, Welt und Gott orientiert. In gewissen Systemen freilich ist diese Orientierung mehr äußerlich, man sieht ihnen an, daß ihnen das Verständnis der gegebenen Dinge durch die Einordnung unter Kategorien oder der Gebrauch bzw. die Untersuchung der logischen Funktionen in Wahrheit wesentlich ist, aber trotz alledem haben auch sie sich dem allgemeinen Zuge nach dem Heil nicht versagt.

So will Philosophie im indischen Sinne bei aller ihrer Vielseitigkeit und Eindringlichkeit gegenüber den der Forschung aufgegebenen Problemen, von denen die folgenden Seiten eine

kurze Darstellung zu geben versuchen, niemals nur eine Befriedigung des Forschungstriebes sein, sondern immer auch und meist vor allem eine Bereitung des Weges zum Heil.

Zum Schluß noch einige Worte über die folgende Darstellung selbst. Sie ist gedacht für allgemein philosophisch Interessierte, die ihren Horizont über das Abendland hinaus auszudehnen wünschen. Diese soll sie in aller Kürze in Wesen und Entwicklung der Hauptprobleme indischer Philosophie einführen. Daher ist überall auf Uebersetzungen Bezug genommen, jedoch beruhen alle Angaben mit wenigen in den Anmerkungen gekennzeichneten Ausnahmen auf den Originaltexten. Der vorgeschriebene beschränkte Raum zwang zur Auswahl des Wichtigsten. Für den Weiterstrebenden gibt der bibliographische Wegweiser geeignete Uebersetzungen und Darstellungen, während die Anmerkungen die speziellere Literatur bringen. Insbesondere macht die in den Kapitelanfängen gegebene Skizze der indischen Quellen keinen Anspruch auf Vollständigkeit, da der zur Verfügung stehende Raum für die Gedanken benötigt wurde und Winternitz' Indische Literaturgeschichte oder Farquhars Outlines (vgl. Bibl. Wegw.) alles Wünschbare bequem darbieten. Trotzdem ich nirgends Kenntnis indischer Sprachen voraussetze, hielt ich doch den dauernden Hinweis und den vielfachen Gebrauch indischer Ausdrücke für notwendig. Die so vielfach belasteten Termini der europäischen Philosophie sollten nach Möglichkeit bei der Darstellung indischer Probleme vermieden werden, da sie erfahrungsgemäß beim Leser unangebrachte Assoziationen hervorbringen. Das Verzeichnis der indischen Fachausdrücke wird das Buch auch für den angehenden Sanskritisten nützlich machen.

Die Darstellung versucht, soweit es der heutige Stand der Forschung gestattet, historisch zu sein. Das war für die Kapitelfolge des ersten Teils einigermaßen durchführbar. Im zweiten Teil aber handelt es sich um Schulen, die durch das ganze Mittelalter nebeneinander herlaufen, so daß die Aufeinanderfolge der Kapitel hier nicht mehr zeitlich zu verstehen ist.

Allen zitierten modernen Forschern bin ich in dieser oder jener Weise verpflichtet, Dank für persönliche Beratung schulde ich den Herren F. O. Schrader (Kiel), H. Jacobi (Bonn), Th. Stcherbatsky (Petersburg) und Mrs. C. A. F. Rhys Davids (London).

I. TEIL: ANFÄNGE UND ENTWICKLUNGEN

1. KAPITEL: DIE HYMNEN DES R̥GVEDA

Am Anfang der indischen Geistesgeschichte stehen die Hymnen des R̥gveda, eine Sammlung von mehr als tausend kürzeren und längeren Liedern religiösen Inhalts. Mit staunenswerter Gedächtniskraft sind sie durch Jahrtausende nur mündlich überliefert worden. Als schon längst Schrift gewohnheitsmäßig gebraucht wurde, hat man noch lange Zeit diesen heiligsten Besitz durch die mündliche Weitergabe von Lehrer zu Schüler vor den Unberufenen gesichert. Und doch ist der Wortlaut in getreuer Erhaltung bis aufs Kleinste auf unsere Tage gekommen, wie die vergleichende Sprachwissenschaft und die indische Philologie mit Sicherheit festgestellt haben.

In diesen Hymnen lassen sich nun auch Tendenzen und Anfänge philosophischen Denkens beobachten, so daß sie neben ihrer unvergleichlichen Bedeutung für die religionsgeschichtliche, literarhistorische und sprachliche Forschung auch für die Geschichte der indischen Philosophie von erheblichem Wert sind.

Hinsichtlich des Entstehungsortes dieser Liedersammlung können wir mit Sicherheit auf den Nordwesten Indiens hinweisen. Das Indusgebiet, das Fünfstromland ist im wesentlichen die Gegend, welche von den Hymnen selbst durch mehrfache Erwähnung von Flußnamen als ihr Heimatland bezeichnet ist. Weit schwieriger dagegen ist die Datierung. Bei dem Mangel historischer Anhaltspunkte in den Liedern selbst und dem völligen Fehlen archäologischen Materials hat man lange als einziges Mittel zu ganz ungefährer Datierung eine Schätzung des Abstandes der Hymnenzeit von späteren feststehenden Daten der indischen Geschichte vorgenommen. Die Unsicherheit dieser Methode führte dann vor einigen Jahrzehnten einen deutschen und einen indischen Gelehrten fast gleichzeitig zu dem Versuch, aus gewissen astronomischen Andeutungen in den Hymnen selbst die Zeit der r̥gvedischen Kulturperiode zu berechnen. Leider sind auch diese Berech-

nungen nicht ohne Bedenken, so daß von irgendeiner sicheren Datierung der ganzen Sammlung oder gar einzelner Gruppen oder Lieder nicht gesprochen werden kann. Nur etwa folgendes wird gesagt werden dürfen: Wahrscheinlich liegt die untere Grenze für die ganze Sammlung, so wie wir sie heute vor uns haben, weit mehr als tausend Jahre vor dem Beginn unserer Zeitrechnung. Nun setzt aber das Werk eine lange kulturelle Entwicklung voraus, wie allgemein anerkannt ist, und wir dürfen ferner annehmen, daß die uns überlieferten 1028 Hymnen nur eine Auswahl aus einem allmählich im Schoße priesterlicher Familien entstandenen Liederschatze darstellen. Solche Ueberlegungen führen zu der Vermutung, daß die Entstehungszeit der Hymnen vielleicht in noch höhere Vergangenheit hinaufzurücken sei⁷.

Wenden wir uns nun zu dem Kulturbild, das die Hymnen uns entrollen, so ist vor allem im Auge zu behalten, daß wir es hier im großen und ganzen weder mit erzählenden noch beschreibenden Liedern zu tun haben — obwohl es auch an solchen nicht ganz fehlt —, sondern mit Hymnen an die Götter, die durch Preis gestärkt und zum Opfer eingeladen werden sollen, damit sie Sieg und Beute, Rinder und Söhne, Regen und langes Leben gnädig gewähren. Der Sänger ist in der Hauptsache der Priester. Er singt für seinen Auftraggeber, der ihn für die Gewinnung der Götter durch Preis und Opfer mit Gaben belohnt. Und der Auftraggeber ist ein Krieger, ein Führer der Bewaffneten in den Kämpfen, die die Arier sowohl untereinander als auch gegen die dunklen Ureinwohner führen. Denn sie sind eingewandert in dieses Land als Träger einer höheren Kultur, deren sie sich stolz bewußt sind gegenüber der „schwarzen Haut“. Diese Feinde opfern nicht den rechten Göttern, stumpfnasig sind sie und von stammelnder Sprache. So haben wir Krieger und Priester, noch nicht als Kasten, aber doch als natürlich geschiedene Stände. Wohl wissen auch die Könige gelegentlich Lieder zu singen, aber es ist doch Sache des Priesters, das heilige Wort zu handhaben. Für das mit geheimnisvoller Kraft erfüllte Wort, für die magische Formel tritt schon hier die Bezeichnung auf, die in späteren Zeiten in den Mittelpunkt des Interesses rücken wird: *brahman*. Und diese Kraft ist nicht nur in den Worten des Priesters, sie wohnt auch in seiner Person und befähigt ihn zu dem gefährlichen Umgang mit den Göttern beim Opfer. Diese Fähigkeit aber kann nicht erworben werden, sie erbt sich

in gewissen Familien fort. So haben die Könige, die wir uns als kleine Stammesfürsten denken müssen, ein natürliches Interesse daran, einen Mann aus solcher Familie neben sich zu haben, und dies ist der Beginn des Hauspriestertums, das eine dauernde Rolle in der indischen Geschichte gespielt hat. Zu dem Stande der Krieger, die sich um den König scharen, und dem Stande der Priester gesellte sich als dritter das viehzüchtende und ackerbauende Volk. Eine vierte Schicht darf man endlich in den zu Sklaven gemachten dunklen Ureinwohnern sehen; es ist bezeichnend, daß ein altes indisches Wort für Kaste (*varṇa*) eigentlich „Farbe“ bedeutet. Ohne auf diese allgemeinen Kulturverhältnisse näher eingehen zu können⁸, wenden wir uns zu den Göttern, denen die Hymnen gewidmet sind. Freilich können wir nur einige wichtigste von ihnen charakterisieren, um die Atmosphäre der uns hier speziell beschäftigenden Tendenzen fühlbar zu machen.

Eine Rangordnung der bunten Götterwelt im Sinne einer Hierarchie kennen die Hymnen nicht, aber tatsächlich treten gewisse Gestalten besonders in den Vordergrund, während andere weniger häufig, noch andere selten angerufen werden. Diese verschiedene Beliebtheit hängt wohl damit zusammen, daß die Hymnen Material aus verschiedenen Zeitaltern und aus verschiedenen Kultkreisen enthalten. Wir finden uralte Götter wie den Vater Himmel, deren Kult schon der Vergangenheit angehört, dann zentrale Gestalten wie den Schlachtengott Indra, dem neben dem Feuergott Agni die größte Zahl von Liedern gewidmet ist, ferner Götter wie den Herrn des Brahman, Brhaspati, die in jüngerer Zeit aufgekommen sind, endlich solche wie Viṣṇu, die in den Hymnen noch ganz zur Seite stehen, aber eine große Zukunft haben.

Einer der zentralen Götter der Hymnen ist also Indra. Ursprünglich wohl ein Gewittergott — er führt als Waffe den Donnerkeil —, tritt er uns im Rġveda als der führende Kämpfergott entgegen. Ein Riese von ungeheurer Kraft, ein Freund des berauschenden Somatrankes, welcher die wichtigste Darbringung beim Opfer für die Götter bildet, ist er den Schmeicheleien und Bitten seiner opfernden Verehrer gern zugänglich. Gewaltige Taten hat er vollbracht: Er hat den schlangengestaltigen Dämonen Vṛtra erschlagen, der die Ströme zurückhielt; nun strömen die Wasser dem durstigen Lande, Fruchtbarkeit und Fülle gewährend. Er hat die roten Kühe aus der Gewalt feindlicher Mächte befreit und so den Ariern den

ersehten Rinderbesitz ermöglicht. Uralte auf Naturvorgänge aufgebaute Mythen sind hier ins Reale und Gegenwärtige hineingeflossen, und auf der anderen Seite sind seine Taten gegen die feindlichen Ureinwohner wiederum mythisch verhüllt, der feindliche Heerführer erscheint oft als böser Dämon, und die Summe historischer Kämpfe ist so in geschichtlose Allgemeingültigkeit erhoben. Man begreift leicht, daß der Gott, der auf einem von falben Rossen gezogenen goldenen Wagen kämpft, von den Sturmgöttern begleitet, in der Luft und auf der Erde siegend, gern als König und Herrscher bezeichnet wird, denn es sind ja Krieger, Könige, die ihn durch den Mund der Sänger feiern, durch das Opfer der Priester sättigen und mit Soma zu seinen Taten stärken.

So bedarf der Krieger des Priesters als Mittlers zwischen sich und dem Gott, der König des Hauspriesters. Diesem Verhältnis im Irdischen entspricht eine göttliche Analogie. Neben dem König Indra steht ein göttlicher Hauspriester, der Herr des Brahman, *Br̥h̥aspati* oder, wie er noch deutlicher genannt wird, *Br̥hmaṇaspati*. Als göttliches Prototyp des irdischen Priesters handhabt er das heilige Lied, die magische Formel. Dank dieser Fähigkeit vermag er sich neben Indra im Kampfe als Helfer zu stellen, ja er tut auch allein des Königs Taten: an der Spitze der Ahnen der priesterlichen Geschlechter hat er selbst durch die Macht des mit mystischer Kraft erfüllten Wortes den Felsen gespalten und die Kühe befreit. Das Ritual beweist, daß *Br̥haspati* einer jüngeren Zeit als Indra entstammt⁹. So ist in dieser Gestalt der Grund zu neuer Entwicklung gelegt, deren soziale, religiöse und schließlich auch philosophische Bedeutung sich in der *Br̥hmaṇaperiode* (Kap. 2) enthüllen wird.

Nächst Indra sind *Agni*, dem Feuergott, die meisten Lieder gewidmet, aber die Bitten, die an ihn gerichtet werden, beziehen sich nicht wie bei Indra auf Macht und Sieg, sondern auf häusliche Wohlfahrt und Nachkommenschaft. Das ist sehr begreiflich bei diesem Gotte, der so viel von seiner Naturbedeutung bewahrt hat und in der Flamme des häuslichen Herdes als der milde Freund des Menschen sich dauernd darstellte. Aber die Flamme des Feuers lodert ja nicht nur auf dem häuslichen Herd, sondern auch auf dem Opferplatz. So wird der Gott in mannigfache Beziehung zum Opfer gesetzt: er ist der Bote zwischen Menschen und Göttern, denen er die Opfergaben zuführt. Daß er daneben auch als Priester be-

zeichnet wird, läßt sich gut aus der in den Hymnen herrschenden Verknüpfungsphantasie verstehen. Aber im Gegensatz zu dem Priestertum Brhaspatis, das aus dem abstrakten Begriff der magischen Brahmankraft erwachsen ist, bleibt Agni immer im Zusammenhang mit seiner materiellen Natur. Seine Geburt aus den Reibhölzern, seine Beziehung zu dem Sonnenfeuer, kurz alles, was mit seinem elementaren Wesen zusammenhängt, ist den Sängern, auch wenn sie von seiner Persönlichkeit sprechen, immer gegenwärtig.

In ähnlicher Weise finden wir in anderen Göttergestalten das Naturhafte festgehalten. So bei der Göttin Morgenröte (Uśas), der wohl die schönsten Lieder gewidmet sind. Wenn sie sich lichtvoll aus dem Dunkel der Nacht erhebt, wird sie in mannigfachen Wendungen einer schönen Frau verglichen und ihr heilvolles Wirken in reizvollen Bildern dargestellt. Mit ihr steht ein Götterpaar in Beziehung, die Aśvins, deren Naturbedeutung im Rġveda nicht mehr recht deutlich ist. Ihre Verwandtschaft mit den griechischen Dioskuren drängt sich auf, zumal durch ihre Beziehung zu einem jungen Weibe, der Göttin Morgenröte oder der Sonnentochter. Den Hymnen gelten sie als Helfer im Ungemach, sie retten aus Seenot und sonstiger Gefahr, dem Alternden verleihen sie Jugend, der alten Jungfer einen Gatten u.ä.

Zu dem Kreise der Sonnengötter ist vielfach auch der Gott Viṣṇu gerechnet worden, obwohl seine Sonnenbedeutung in den Hymnen nicht hervorgehoben wird. Sein charakteristischster Zug sind seine drei Schritte, mit denen er den Weltraum ausnißt; ihren höchsten werden wir nachher noch als Aufenthalt der Seligen kennenlernen. Viṣṇus geringe Rolle in der uns überlieferten Liedersammlung steht aber im auffallenden Gegensatz zu seiner überragenden Stellung in späterer Zeit. So ist die Vermutung nicht unwahrscheinlich, daß sein Kult ursprünglich außerhalb der Familien gepflegt wurde, von denen die uns vorliegenden Lieder stammen, und erst allmählich in die uns bekannte Sphäre eingedrungen ist¹⁰.

Aehnlich wie Viṣṇu tritt ein anderer Gott in den Hymnen zurück, Rudra, den wir hier erwähnen, weil sich aus ihm eine zweite überragende Götterfigur in späterer Zeit entwickelt hat: der große Gott Śiva. Im Gegensatz zu allen bisher besprochenen Göttern steht bei Rudra die Furchtbarkeit im Vordergrund. Während sonst positive Güter und Gewährungen erfleht werden, überwiegt ihm gegenüber ein

Negatives: nicht von seinem Zorn geschlagen, nicht von seinen furchtbaren Waffen getroffen zu werden ist hier die hervortretendste Bitte der Sänger. Zwar kann auch er heilen, nicht nur Seuche verbreiten, aber seine Schrecklichkeit überwiegt, und das mag der Grund sein, daß er in den Hymnen so weit hinter den andern wohlthätigen Göttern zurücktritt und andererseits die dunklen Gestalten niedriger unarischer Kulte in sich aufnehmen konnte, durch die er zum Śiva des Hinduismus wurde. Denn die Produkte der primitiven Beängstigung niederer Schichten fehlen im Rgveda fast ganz, nicht etwa weil der vedische Arier als solcher davon frei zu denken ist, sondern weil wir uns in den Hymnen im Kreise der Hochstehenden und im Bereiche der großen Opfer bewegen. Das Wenige, was wir an niederem Aberglauben in den Liedern des Rgveda finden, wird reichlich ergänzt durch die Sammlung der Atharvaveda, deren endgültige Form zwar später, deren Material aber gewiß uralte ist.

Im Rgveda jedoch sind es die großen vornehmen Götter, an die sich Krieger und Priester wenden, und der Ton dieses Verkehrs ist im allgemeinen nicht der des unwürdigen Knechtes gegenüber dem unerreichbar hohen Herrn. Mit schmeichelndem Lobe erfreut man den Gott, aber man weiß auch, daß das recht gesprochene Wort des Menschen eine Potenz ist; ist es doch dasselbe Brahman, durch das Brhaspati so Großes vollbracht hat. Indem man den Gott mit Trank und Speise sättigt, verehrt man ihn nicht nur, sucht ihn nicht nur gnädig zu stimmen, sondern der Opfernde ist sich auch bewußt, daß er mit seinen Gaben dem Gott etwas gibt, was dieser braucht, und daß er ihn so gleichsam verpflichtet. Der berauschende Somatrank, dessen Verherrlichung ein ganzes Buch der Rgveda-sammlung füllt, hat Indra zu seinen großen mythischen Taten gestärkt, er wird ihn auch zu tätiger Hilfe in der kommenden Schlacht anspornen usw. Die Erfüllung seiner Wünsche darf man von den Göttern erwarten, weil man „fromm“ ist, d. h. ein rechter Verehrer des Gottes durch Lied und Opfer. In diesen Verhältnissen finden wir zwei bemerkenswerte Züge: Einmal eine gewisse Neigung zur Selbständigkeit, indem der Mensch dem Gotte gegenüber das Gefühl der eigenen Leistung hat, die einer Gegenleistung wert ist. Diese Tendenz ist beachtenswert, weil sie sich im Verlaufe der späteren Entwicklung zu einer Zurückdrängung des Glaubens an die Macht der alten Götter auswirkt. Die andere hier zutage tretende

Tatsache ist der fast völlige Mangel des ethischen Gesichtspunktes: weder werden die Götter um moralische Förderung gebeten, noch scheint der Verehrer selbst im allgemeinen von dem Bewußtsein moralischer Schwäche bedrückt zu werden.

Im Gegensatz dazu ist von solchen Gefühlen dem Gott Varuṇa gegenüber häufig die Rede. Wie Indra wird er als großer Herrscher angesehen, aber während bei diesem die Kriegernatur des Königs im Vordergrund steht, ist Varuṇa durch die Weisheit des alles durchschauenden Richters gekennzeichnet. Wie ein irdischer König hat er seine Späher überall, kein Vergehen bleibt ihm verborgen. Er ist der Herr der Satzungen, die für die Menschen gelten, und steht in enger Beziehung zu dem *ṛta*, der Weltordnung, die sich in den Gesetzen der Natur und der Moral ausspricht. So findet in den Liedern an Varuṇa das Schuldgefühl des schwachen Menschen deutlichen Ausdruck. Mit Lied und Opfer allein ist es ihm gegenüber nicht getan; man bekennt ihm begangene Vergehen gegen die sittliche Ordnung, ja selbst für unbewußte Verfehlungen fürchtet man seinen Zorn und erbittet seine Verzeihung, denn er ist ein gewaltiger Herrscher, der den Sünder mit Wassersucht strafen kann, der durch seine Zauberkraft (*māyā*) vielerlei vermag.

Bei der notwendigerweise flüchtigen Schilderung der hier ausgewählten Götter hat ein Zug noch keine Berücksichtigung erfahren, der uns hinüberleiten kann zu dem in der jüngsten Schicht der Hymnen hervortretenden Streben, von der Vielheit der Götter zu einem einzigen Gott oder Prinzip zu gelangen. Schon bei dem Versuche, die einzelnen Götter in ihrer Eigentümlichkeit zu skizzieren, haben wir gesehen, wie Indras Großtaten, die Befreiung der Wasser und die Gewinnung der Kühe, auch seinem geistlichen Helfer Br̥haspati zugeschrieben wurden. In ähnlicher Weise werden diese Taten auch dem Feuergott Agni nachgerühmt, wenn er, aus rituellen Gründen mit Indra zum Paare vereinigt, gepriesen wird. Vermögen schon solche noch recht individuellen Züge der Verknüpfungsneigung der Sänger nicht standzuhalten, so zeigen Taten allgemeineren Charakters wie die Ausmessung der Erdenweiten, die Stützung des Himmelsgewölbes u. ä. diese Tendenz in noch höherem Grade. Sie werden dem gerade angeredeten Gott ebenso leicht beigelegt wie die Eigenschaften der Macht, des Lichts, der Güte usw. Diese Neigung, die Konturen der göttlichen Persönlichkeiten zu verwischen,

hängt gewiß damit zusammen, daß die Hymnen des Rgveda nicht das Erzeugnis der breiten Volksschichten sind, die sich die Götter anschaulich vorzustellen lieben und von jedem einzelnen seine Geschichte zu erzählen wissen. Die Lieder des Rgveda sind wesentlich für den Verkehr mit den Göttern beim Opfer gedichtet, die Potenzen des Opferplatzes aber sind durch ihre Einordnung in das Zeremonial hinlänglich bestimmt, und der singende Priester kann es sich wohl erlauben, aus dem Schatze fertiger Wendungen dem jeweils angeredeten Gott möglichst viel Erfreuendes zukommen zu lassen. Je mehr nun die Götter, ihrer lebendigen Individualität entkleidet, zu unpersönlichen Potenzen in dem großen Mechanismus des Opferrituals wurden, desto stärker wuchs die Neigung, die einzelnen Faktoren zu verknüpfen, zwischen ihnen, ja schließlich hinter ihnen, geheimnisvolle Beziehungen zu suchen und zu finden. All das wird uns erst in den Brāhmaṇas deutlich vor Augen treten, aber ahnen läßt sich diese Tendenz schon im Bereiche der Hymnensänger. Der feste Boden des alten Götterglaubens lockert sich, ein neues Denken keimt auf, dem das Ueberlieferte nicht mehr einfach selbstverständlich ist.

Den neuen Fragen vermag das Alte nicht standzuhalten. Durch „Dunst und Geschwätz, in das eingehüllt die Hymnensänger dahinwandeln“, dringt man zu klarer Frage durch und beantwortet sie: „Was nur eines ist, bezeichnen die Sänger mit vielen Namen, sie nennen es Agni, Yama, Mātariśvan“ (1, 164, 46). Der Vers findet sich in einem großen Rätselliede, das in absichtlich dunklen Fragen und Antworten Kosmisches und Rituelles in Beziehungen setzt. Die zitierten Worte erheben sich daraus mit eigentümlicher Klarheit, gleichsam als Resultat langen Tastens in dem Wirrsal von Fäden, die magisches Geheimwissen und selbständiges Grübeln im Universum erkannt zu haben glauben. Besonders beachtenswert ist es, daß der gesuchte Urgrund, für den die Götter nur einzelne Namen sind, dem Dichter ein Neutrum ist. Wir erkennen darin den Versuch radikaler Abwendung von den Persönlichkeiten der alten Götter und einen ersten Anlauf zur Konzeption eines von aller Menschenähnlichkeit freien Weltprinzips, wie es nach Jahrhunderten von den Sehern der Upaniṣaden gefunden werden sollte.

In der Zeit, die uns hier beschäftigt, ist diese Idee des Einen aufs innigste mit kosmogonischen Gedanken verknüpft. Alles

Erklären heißt ja Kausalzusammenhänge aufdecken. Waren die Götter nicht mehr selbstverständlich, so mußte auch die einfache Gegebenheit der von ihnen irgendwie hergestellten Welt erklärungsbedürftig werden. In späteren Zeiten wird die Vielheit der Dinge und der Seelen die Denker beunruhigen und sie nach dem Einheitspunkt suchen lassen, in der Zeit der jüngsten Hymnen drückt sich diese Tendenz noch durch den Zweifel an der Vielheit der Götter aus, dem dann gleichsam automatisch die Frage nach dem Woher der Welt folgt. Der großartigste Versuch, diese Frage zu beantworten, ist der 129. Hymnus des zehnten Buches der Rgvedasammlung, dem ein erster Platz unter den spekulativen Dichtungen hohen Altertums aller Völker gesichert ist. Es scheint daher angebracht, durch eine möglichst getreue Uebersetzung eine ungefähre Vorstellung von der Ausdrucks- und Denkweise des Originals zu geben:

„1. Nicht war das Nichtseiende, noch war das Seiende damals, nicht war der Luftraum, noch der Himmel, der darüber ist. Was regte sich? Wo? In wessen Obhut? Was war das Wasser, das unergründliche, tiefe?

2. Nicht war da Tod, nicht Unsterblichkeit, nicht war das Kennzeichen von Tag und Nacht. Es atmete windlos das Eine durch eigene Kraft, außer dem war weiter nichts anderes.

3. Dunkel war vom Dunkel im Anfang umhüllt, ein unterschiedsloses Gewoge war dieses Ganze. Das Eine, welches als Lebenskeim von dem Leeren eingeschlossen war, entstand durch die Macht seiner inneren Erhitzung.

4. Das Verlangen überkam es (das Eine) zuerst (nach der Entstehung), und dieses war der erste Erguß des Geistes. Das Band vom Seienden zum Nichtseienden fanden (so) die Weisen, als sie mit Nachdenken in ihrem Herzen forschten.

5. Quer war ihre Schnur gespannt: Gab es ein Unten, gab es ein Oben? Samenspender gab es, Mächte gab es; Urkraft war unten, Anspannung oben.

6. Wer weiß es denn, wer könnte es hier verkünden, woher entstand, woher diese Schöpfung? Die Götter sind später durch die Schöpfung dieses (Weltalls entstanden). Wer weiß es also, woraus sie geworden ist;

7. woraus diese Schöpfung geworden ist, ob er sie gemacht hat oder nicht: der über sie wacht im höchsten Himmel, der weiß es gewiß oder er weiß es auch nicht“¹¹.

Versuchen wir die dunklen Worte dieses Liedes in den

Formen unseres Denkens wiederzugeben, so scheint der erste Vers den unbeschreiblichen Urzustand ausdrücken zu sollen. Indem der Seher unseres Hymnus den Begriff des Seins wie den des Nichtseins hinsichtlich des Anfangs ablehnt, antizipiert er Ideen, die seiner Zeit weit voraus sind. Das beweist schon die älteste Erklärung dieses Verses in einem alten Brāhmaṇatext¹². Dort wird aus der Leugnung von Sein und Nichtsein geschlossen, daß das Denken gemeint sein müsse, also ein positiver Faktor hineininterpretiert. Die Frage, ob und wie aus dem Nichtseienden das Seiende entspringe, hat viele Jahrhunderte später einen dauernden systematischen Streitpunkt der philosophischen Schulen gebildet. Für bescheidenere Geister unter den Liedersängern war das Problem freilich einfach: Ein Hymnus des Rgveda, der den priesterlichen Gott Brahmanaspati als Weltschöpfer unter dem Bild des Schmiedes feiert, konstatiert einfach, daß so aus dem Nichtseienden das Seiende entstand.

Aber auch unser Sänger malt den unsagbaren Zustand durch Negationen weiter aus: Luftraum und Himmel waren noch nicht, der Ozean fehlte, Tod und Unsterblichkeit herrschten noch nicht, d. h. es gab weder sterbliche Wesen noch unsterbliche Götter, Sonne und Mond, die Kennzeichen des Tages und der Nacht, fehlten, Dunkelheit war überall, ein unterschiedsloses Gewoge. Wir dürfen unserem Dichter zutrauen, daß er dieses Gewoge im Sinne seiner ersten Worte als Bild der Unbeschreiblichkeit gedacht hat. Bei anderen Liedersängern erscheint hier der Gedanke von den Urwassern. Ob das eine Vergrößerung der Vorstellung unseres Dichters ist oder ob der Verfasser des Schöpfungshymnus die vorhandene Anschauung sublimiert hat, können wir nicht entscheiden, da wir das Zeitverhältnis der kosmogonischen Hymnen untereinander nicht kennen.

In diesem unbestimmten Gewoge ist nun ein Eines, welches nur durch das neutrale Demonstrativpronomen „das“ (*tad*) bezeichnet wird, eine Bezeichnung, die wir später beim Brahman der Upaniṣaden wiederfinden werden. Dieses Eine scheint an dem allgemeinen Zustand der Unbestimmtheit teilzuhaben, aber es ergreift nun die Existenz (auf diesen Vorgang weisen die dunklen Fragen in Vers 1 hin), und zwar aus sich selbst auf dem geheimnisvollen Wege, der dem Dichter aus seiner Umwelt bekannt war. Mit „innerer Erhitzung“ ist hier das Wort *tapas* übersetzt. *Tapas* ist die durch Kasteiung erwirkte

innere Erregung, kraft deren der einzelne sich über die Grenzen der gewöhnlichen Menschenkraft zu erheben vermag. „Aus dem entflammten Tapas“ — heißt es in einem unserer Sammlung nachträglich hinzugefügten Liede¹³, das schon ganz den Typus der Brāhmaṇaideen zeigt — „ward Ordnung und Wahrheit geboren.“

In diesem Einen, das sich durch Tapas realisiert hat, entsteht nun das Verlangen, dessen Natur, wie Vers 4 deutlich macht, sexuell ist. Damit ist der Schlüssel zu den dunklen Worten in Vers 5 gegeben, bei dem wir an die spätere Brāhmaṇa-Anschauung von der Selbstteilung des Urprinzips zwecks Begattung denken dürfen. Aber der Dichter scheut sich, konkrete Vorgänge als das Resultat seines Grübelns darzustellen. Das Problem des Schöpfungsvorganges, das er dunkel andeutet, ist klarer Lösung nicht zugänglich: Keiner kann Bestimmtes darüber wissen, sicher nicht die Götter, die selbst zum Geschaffenen gehören, vielleicht der oberste Herr des Ganzen, der vorsichtig nur der „Aufseher“ des Weltalls genannt wird; aber auch das erscheint unserem Sänger nicht sicher, und so schließt das Gedicht scheinbar skeptisch, in Wahrheit wohl nur unsagbare Schau verhüllend.

Das ist demnach das philosophische Ergebnis des Schöpfungs hymn u s: In einem Unbestimmten, das nicht als Urmaterie angesehen werden kann, ist irgendwie das Eine, welches durch Tapas entsteht und auf dunklen Zeugungswegen schafft. Ob dieses Eine mit dem obersten Gott der geschaffenen Welt identisch ist, bleibt offen. Die Götter haben mit den Ursprüngen nichts zu tun, sie gehören zum Geschaffenen.

Zu solcher Gedankentiefe ist kein anderer ṛgvedischer Dichter fähig gewesen, aber in Abstufungen verschiedenen Grades finden sich die Gedanken des Schöpfungshymnus auch in anderen Liedern. Daß der Welt wie den Göttern eine Einheit zugrunde liegen müsse, daß über den Göttern ein Einzigartiger stehe, das ist die Ueberzeugung aller Sänger, die von dem neuen Denken erfaßt sind. Aber die philosophische Problemstellung des Schöpfungshymnus, wie Nichtsein mit Sein durch das Eine verknüpft sei, tritt zurück hinter dem religiösen Interesse, wie der Eine, auf den alles zurückgeht, zu fassen, d. h. zu benennen sei.

Dieses Suchen und Sehnen nach dem einen Gotte kommt schön zum Ausdruck in einem Liede (10, 121), das wir den

Fragehymnus nennen wollen, weil am Ende jedes Verses die Frage wiederholt wird: „Wer ist der Gott, daß wir ihm opfernd dienen?“ Spätere Theologenpedanterie hat aus diesem Refrain einen Gott „Wer“ herausgetüftelt und so die schöne Frage zu einer schlechten Behauptung gemacht. Auch ist, wie wir aus Indizien, die nichts mit dem Inhalt zu tun haben, wissen, der zehnte Vers, der den Fragerefrain beantwortet, indem er den Gott Prajāpati nennt, erst später hinzugefügt worden¹⁴. Prajāpati, eine Personifikation der Schöpferkraft der Natur, spielt in den Brāhmaṇatexten, von denen nachher zu reden sein wird, eine prominente Rolle und würde im Bereich der philosophischen Rgvedahymnen, in denen wir überall Wege zu den Brāhmaṇa-Anschauungen erkennen können, nicht fehl am Ort sein. Aber die Stärke des Fragehymnus liegt gerade in dem Fehlen einer Antwort. Diese Frage läuft Sturm gegen die alten Götter. Das zeigt sich auch in dem von Deußen eingehend erörterten Umstand, daß sich das Lied in Bau und Ausdrucksweise an ein Indralied anlehnt, nicht aus literarischer Schwäche des Dichters, sondern um für den unbekannten neuen Gott den Platz des populären Indra in Anspruch zu nehmen¹⁵.

Dieser unbekannte höchste Gott wird nun als Schöpfer und Regierer in mannigfachen Ausdrücken gepriesen. Dabei fällt auch einiges Licht auf die ersten Ursprünge, wie sie unser Dichter sich vorstellt: Dem Gewoge des Schöpfungshymnus entsprechen hier die Urwasser, in denen der höchste Gott zum goldenen Keim (*hiranyagarbha*) ward; wie das geschah und in welcher Form er vorher existierte, wird nicht angedeutet; der Dichter begnügt sich mit der Feststellung, daß er, geboren, der einzige Herr der Welt war und die Urwasser überschaute. In diesen ruhen die Keime zu allem, aber namhaft gemacht, als aus ihnen hervorgegangen, werden nur einige Faktoren, nämlich Agni (Feuer), Dakṣa (Tüchtigkeit, eine öfter bei der Schöpfung erwähnte Personifikation) und das Opfer, alle natürlich später als der Eine, denn es wird ausdrücklich betont, daß der unbekannte Gott als einziger Lebensgeist der Götter aus den Urwassern hervorging, daß er als einziger Gott über den Göttern stand. Wir haben hier also eine dem Schöpfungshymnus sehr ähnliche, aber weniger tiefe und klar gedachte Vorstellung vor uns. Das Hauptinteresse ist eben der Herrschaft des einen Gottes zugewendet, das Problem der Entstehung ist in die zweite Linie gerückt.

Während in dem Fragehymnus der unbekannte Gott nicht benannt wird, besitzen wir zwei andere Lieder in unserer Sammlung, die ihn als *Viśvakarman* bezeichnen. Die Bedeutung dieses Namens (der, dessen Werk das All ist) zeigt, daß diesem Gotte eine abstrakte Konzeption der neuen Richtung zugrunde liegt, was auch durch das Fehlen des Namens in den älteren Hymnen bestätigt wird. Die ihm gewidmeten beiden Lieder des zehnten Buches (81 und 82) ergänzen und erweitern das Bild, das wir aus dem Schöpfungs- und dem Fragehymnus gewonnen haben. Das erste der Lieder, das von dem obersten Gott, wofür wir hier wohl einfach „Gott“ sagen dürfen, als „unser Vater“ spricht, erfaßt den Schöpfungsvorgang unter verschiedenen Gesichtspunkten. Vor allem interessiert uns hier die Anschauung, daß Gott die Welt als ein Opferer geschaffen habe. Der Schöpfungshymnus berührt die priesterlich-magische Sphäre nur insofern, als er das Tapas in die Darstellung der Ursprünge hineinzieht; der Fragehymnus erwähnt das Opfer als einen der wichtigen Faktoren, deren Hervorgehen aus den Urwassern besonders hervorgehoben zu werden verdient; der erste Hymnus an *Viśvakarman* aber stellt die rituelle Versinnbildlichung der Weltschöpfung in die erste Reihe. Gott ist vor der Schöpfung allein, die Götter gehören ja im Bereiche der neuen Richtung zum Geschaffenen, wie kann er da als Opferer auftreten, wem soll das Opfer gelten? Die Antwort, er bringe es sich selbst dar, zeigt wohl schon durch ihre Seltsamkeit, daß der Kern der Sache nicht getroffen sein kann. Das Opfer ist hier eben auf dem Wege, seine ursprüngliche Bedeutung zu verlieren, nach der es einem göttlichen Empfänger als Gabe dargebracht wird. Der Glaube an die magische Gewalt der Riten hat im alten Indien durch das Wanken des Glaubens an die alten Götter nicht gelitten, vielmehr ist er dadurch, wie wir in den *Brāhmaṇas* zur Evidenz sehen werden, selbständig geworden. Aus der Idee, daß die Opfergabe, richtig dargebracht und vom rechten Wort (*brahman*) begleitet, die Götter verpflichte, hat sich der Gedanke entwickelt, daß die mystische Kraft der rituellen Handlung mit gesetzmäßiger Notwendigkeit wirke. In diesem Sinne möchten wir es verstehen, wenn der Urgott in seiner ursprünglichen Einsamkeit die Welt als Opfer darbringt: er verwirklicht seine Schöpferabsicht rituell. Es paßt gut dazu, daß der opfernde Gott als „durch Gebet sich Reichtum wünschend“ von unserm Hymnus dargestellt wird. Indem er sich den

Besitz der zu schaffenden Welt mit einem magisch wirksamen Spruche herbeiwünscht, wird dieser Wunsch Wirklichkeit: die Welt steht da — und er geht in die räumlich und zeitlich von ihm verschiedene ein. Diese Schöpfung der Welt durch den Urgott aus eigenster Kraft wird im folgenden noch unterstrichen durch rhetorische Fragen nach dem Orte, auf dem er bei seinem Schaffen gestanden, nach dem Material, aus dem er alles gebildet habe, denn er hat weder eines Standortes noch irgendwelchen Materiales außerhalb seiner selbst bedurft. In den gewohnten Gleisen kultischer Verehrung klingt das Lied aus.

Auch das zweite Lied ist von Religiosität erfüllt. Višvakarman wird als Schöpfer und Regierer der Welt gepriesen, er hat den Göttern ihre Namen gegeben, und seinen Verehrern wird der Ort verheißen, wo jenseits der sieben Seher (d. h. des großen Bären) d e r Eine oder d a s Eine ist. Dieses Eine, das offenbar mit dem Urgott identifiziert wird, scheint doch wieder von ihm unterschieden zu werden, denn während es nach der uns schon geläufigen Anschauung als erster Keim in den Urwassern enthalten ist, wird andererseits von ihm gesagt, daß es „im Nabel des Ungeborenen“ ruhe. Die Dunkelheit der Ausdrucksweise verbietet eine sichere Deutung, vermuten aber ließe sich vielleicht, daß mit dem Ungeborenen Višvakarman gemeint sei. In diesem Falle könnte man annehmen, daß unser Dichter an der Vorstellung von dem in die Urwasser als Keim eingehenden und dann aus ihnen entstehenden Urgott Anstoß genommen hätte. Um von Gott jeden Gedanken der Entstehung fernzuhalten, hätte er das Eine, das Gott nur in gewissem Sinne ist, zum Durchgang durch die Urwasser bestimmt, während Gott eben schlechthin von aller Geburt frei, d. h. der Ungeborene wäre. Zu der religiösen Haltung der Višvakarmanlieder würde ein solcher Gedanke gut stimmen.

Ein Zug verdient noch besondere Hervorhebung: bei der Schöpfung im einzelnen ist der Urgott von den Sehern der Vorzeit unterstützt worden. Das wird in unserem Liede deutlich ausgesprochen und scheint auch im ersten Višvakarmanhymnus angedeutet, wenn wir dort lesen: „Was war das für ein Holz, was war das für ein Baum, aus dem s i e Himmel und Erde zimmerten?“ Einen solchen Zug haben wir schon bei dem priesterlichen Gotte Brhaspati kennengelernt: In Begleitung der singenden Ahnherrn der priesterlichen Ge-

schlechter hat er durch die Macht des heiligen Wortes (*brahman*) Indras Tat, die Kuhgewinnung, vollbracht. So nehmen die Viśvakarmanlieder die Anschauungen von der Kraft des Opfers und von der Macht der Priester in die neue Gottesvorstellung auf und weisen den Weg zu dem Standpunkt der Brāhmaṇas.

Rituelle Vorstellungen sind es auch, die in einem späten Hymnus unserer Sammlung (10, 90) — die vier Kasten werden hier zum erstenmal ausdrücklich bezeichnet — mit dem primitiven Gedanken vom Weltriesen und dem neuen von dem einheitlichen Urprinzip der Welt in dem berühmten L i e d e v o m P u r u ṣ a zusammengefloßen sind. Der Puruṣa (wörtlich: der Mann, hier der Urmensch) wird von den Göttern und Sehern in einem gewaltigen Opfer als Opfertier dargebracht. Aus seinen Gliedern, Organen und Funktionen entstehen dadurch alle Teile der Welt, ebenso wie Götter, Menschen und Tiere, und diese Darbringung des Puruṣa ist gleichzeitig ein Opfer a n d e n Puruṣa, von dem in Wirklichkeit nur ein Viertel auf Erden ist, während drei Viertel von ihm das Unsterbliche im Himmel sind, d. h. das Urprinzip ist nur zum kleinsten Teil in der Welt verwirklicht.

Mag auch das Bild des Giganten, der, geopfert, zur Welt wird, auf den ersten Blick grotesk anmuten, so verdient doch der zugrunde liegende Gedanke, daß alles Existierende nur Umwandlung eines organischen Urprinzips ist, unser volles Interesse. Denkgeschulteren Zeiten blieb es vorbehalten, diesen Gedanken dahin zu formulieren, daß die Welt als Produkt nichts anderes ist als ihre Ursache in neuer Form.

2. KAPITEL: DIE BRĀHMANATEXTE

Von den Hymnen des Rgveda wenden wir uns zu der zweiten Periode der indischen Geistesgeschichte, als deren literarisches Produkt vor allem die Brāhmaṇas vorliegen, weitschichtige, von vielen rivalisierenden Priesterschulen in größerer Zahl nebeneinandergestellte Texte, die Sinn und Zweck der mannigfachen Opfer und Riten zu erklären bestimmt sind. Daneben kommen als weitere Erzeugnisse dieser Periode noch die Sammlungen der Opfersprüche (Yajurveda) und die Zauberlieder des Atharvaveda in Betracht.

Ueber die Zeit der Brāhmaṇaperiode lassen sich nur ganz ungefähre Angaben machen. Alle ihre Erzeugnisse sind später

als die Hymnen des R̥gveda, aber wieviel später, wissen wir nicht; und sie sind früher als die ältesten Upaniṣaden (vgl. Kap. 3).

Innerhalb der Periode selbst, die viele Jahrhunderte betragen haben muß, die einzelnen Werke anzuordnen, dürfen wir uns hier versagen, da die Darlegung der sehr komplizierten Verhältnisse keinen hinreichenden Nutzen für unsern Ueberblick ergeben würde. Glücklicher sind wir auch hier wieder hinsichtlich der Gegend, in der wir die Aktivität der Brāhmaṇazeit zu suchen haben; die Angaben der Texte selbst beantworten unsere Frage: auf ihrem Vormarsch nach Osten sind die Arier jetzt in die Ebene gelangt, die sich westlich der Jamnā und zwischen Jamnā und Gangā erstreckt.

Wie der Schauplatz, so hat sich auch der soziale Zustand gegenüber den Hymnen geändert: Große Könige, scharfe Kasteneinteilung und Monopolisierung von Kultus und Erziehung durch die Brahmanen. Der Anspruch dieser obersten Kaste ist ins Maßlose gesteigert. Sie bezeichnen sich ganz offen als Menschengötter, die mit den Göttern droben gemeinsame Ansprüche beim Opfer haben. „Die Opferspenden sind für die Götter, die Geschenke für die Menschengötter . . ., diese beiden Arten von Göttern versetzen ihn (in dessen Auftrag das Opfer vollzogen wird), wenn sie befriedigt sind, in die Himmelswelt“¹⁸. Diese Andeutung mag hier genügen, sie wird im folgenden ihre Ergänzung finden, denn unsere Quellen sind ja das Werk dieser Menschengötter, der Brahmanen.

Die Brahmanen dieser Periode kennen alle die Götter der Hymnen, von denen wir einige der wichtigsten wie Indra, Agni, Br̥haspati, Varuṇa usw. oben charakterisiert haben. Die alten Götter waren ja auch von den neuen Denkern der Hymnenzeit nicht geleugnet worden, nur zurückgedrängt wurden sie durch das Suchen nach dem Einen, sie waren Geschaffene, die nichts mehr mit dem Weltursprung zu tun hatten. Dazu kommt ein Faktor, dessen Keime schon im R̥gveda konstatiert wurden und der jetzt zu üppigster Blüte gelangt ist: die selbständige Macht des Priesters als des Beherrschers der alles vermögenden Ritualtechnik. Oefter lesen wir in den Brāhmaṇatexten, daß die Götter nicht von Anfang an unsterblich waren und erst durch Opfern die Unsterblichkeit zu gewinnen hatten. So nimmt man ihnen ihre selbstverständlichste Auszeichnung und stellt sie damit in

Parallele zu dem mächtigen Priester, der dieselben Machtmittel zur Verfügung hat. Kein Wunder, daß ihre Gestalten nur noch Schemen sind, oft genannt freilich und unaufhörlich ins Ritual verflochten, aber dem Priester mehr ein Material, seine Phantasie daran zu betätigen, sie zu trennen und zu kombinieren, zu modifizieren und umzudeuten. Abstraktere Wesenheiten wie die Jahreszeiten, die Himmelsgegenden, die Versmaße usw. werden, oft scheinbar nur nach der Eingebung des Augenblicks, an die Stelle der alten verblaßten Göttergestalten gerückt. Aber all diesem Spiel liegt doch wohl ein gewisser Drang zugrunde, tiefere Bedeutungen zu erkennen, abgelebte Mächte durch innerlich glaubhaftere zu ersetzen. Daß das nicht stärker hervortritt, ist gewiß nur zum Teil in der Mentalität der Verfasser begründet. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir theologische Traktate vor uns haben, deren Aufgaben im Bezirke des Opferplatzes liegen, nicht freie Untersuchungen selbstgewählter Probleme. Die Ergebnisse, zu denen die oft zügellosen Gleichsetzungen geführt haben, zeigen doch, daß hier Wichtiges verborgen liegt, wenn auch im einzelnen die Unterscheidung von Folgeschwerem und Leichtwiegendem oft unsicher bleibt.

Unter den Göttergestalten ragt eine Neuschöpfung hervor, die schon beim Fragehymnus Erwähnung fand: Prajāpati, der Vater der Welt. Daß er trotzdem nicht eine Gestalt hehrer Größe geworden ist, liegt nach dem Gesagten nahe. „Unaussprechlich ist Prajāpati, unermessen, wer könnte ihn ermessen“¹⁷ heißt es von ihm, er ordnet Göttern, Menschen, Manen und Tieren ihr Teil im Leben zu, aber nach der Schöpfung ist er wie ausgeleert und bedarf der Stärkung. Die Schöpfertätigkeit also ist das Wesentlichste an Prajāpati und unsere Texte werden nicht müde, immer wieder davon zu erzählen. Freilich ist es nicht der innere Drang, der die Denker der Hymnenzeit erfüllte, welcher unsere Texte dazu veranlaßt, vom Ursprunge des Alls zu reden. Nicht um ihrer selbst willen erzählt man hier die Schöpfungsgeschichte mit all den alten aus der Vorzeit überkommenen Zügen, sondern um irgendeiner rituellen Regel, einem einzelnen Opferhandgriff, der Verwendung eines bestimmten Metrums oder einer Konvention der brahmanischen Gesellschaftsordnung die Dignität der Ableitung aus den Uranfängen zu verleihen.

Aber auch so bieten diese Schöpfungsgeschichten manches von Interesse. Oft vollzieht Prajāpati die Schöpfung analog

dem Schöpfungshymnus auf dem Wege der Zeugung, der den Gedanken des Gebärens naturgemäß nahelegt. Dabei kommt die Stärke der monistischen Tendenz zum Ausdruck, indem man sich im allgemeinen scheut, dem männlichen Urprinzip ein weibliches zur Seite zu stellen. Der eine Gott soll der Urgrund sein, und so wird er Zeuger (Selbstbefruchter), Träger und Gebärer zugleich. Nur gelegentlich tritt ein Zweites weiblichen Geschlechts neben ihn, etwa die abstrakte Wesenheit der Rede (*vāc*), die auch schon in den Hymnen gelegentlich als Urprinzip gefeiert wird. Ist aber die Paarung vollzogen und die Lebewelt geboren, dann geht die Rede wieder in Prajāpati ein. Auch von handwerksmäßigem Verfertigen der Welt wird gesprochen — man erinnere sich an das Bild des Hausbaues durch Zimmerleute im ersten Viśvakarmanliede —, aber jetzt tritt die dort gestellte Frage nach dem Holz nicht mehr auf, es versteht sich von selbst, daß der Schöpfer keines Materials außer sich bedarf. Daß er selbst das Material für die zu schaffenden Geschöpfe ist, sahen wir im Puruṣaliede des Ṛgveda; ähnlich bildet er hier die Wesen aus seinem Selbst, aus seinen Gliedern usw.

Auch das Motiv der Schöpfung ist das altvedische. Wir erinnern an das Verlangen (*kāma*) des Einen, welches der erste Erguß des Geistes war (Schöpfungshymnus). Entsprechend pflegen die Brāhmaṇas die Schöpfungsgeschichte zu beginnen: „Prajāpati begehrte (*akāmayata*), ich will mich fortpflanzen, ich will vieles sein.“ Dieses Begehren nach Vermehrung wird manchmal dahin gedeutet, daß der Urgott sich einsam fühlt, ja sich geradezu fürchtet. Zur Erreichung seines Ziels übt er dann Tapas, das hier neben seinem psychologischen Sinn der asketischen Willenskonzentration auch seine ursprüngliche Bedeutung der Erhitzung und damit zusammenhängend des Brütens zeigt. Auch die aus dem Ṛgveda uns schon bekannten Urwasser spielen bei der Schöpfung ihre Rolle, ja sie verdrängen den Prajāpati gelegentlich von seinem ersten Platze, wobei ihnen dann nicht nur der Fortpflanzungswunsch, sondern auch Tapas-Uebung zugeschrieben wird.

Von den Umdeutungen Prajāpatis, die mehr den Charakter der Spekulation an sich tragen, sei hier vor allem auf eine der häufigsten hingewiesen: „Prajāpati ist das Jahr.“ Der Grund dieser Gleichsetzung liegt nahe: Prajāpati ist der Schöpfer, und auch das Jahr schafft in seinen Jahreszeiten. Wir erkennen hier den fortschreitenden Willen, den Gott,

auch wenn er noch so wenig plastisch ist, durch einen Begriff zu erklären bzw. umzudeuten, der von aller Menschenähnlichkeit frei ist. Noch eine Stufe höher in der Abstraktion führen zwei Hymnen des Atharvaveda, welche die Zeit (*kāla*) geradezu als das höchste Prinzip feiern¹⁸. Ohne die Hymnen im einzelnen zu besprechen — es wird natürlich alles von Kāla gesagt, was die Dichter einem Schöpfer und Regierer beizulegen wissen — betonen wir die Wichtigkeit der Tatsache, daß hier die Zeit zum ersten Male als unabhängiges Prinzip der Welt erscheint. Eine solche Lehre von der Zeit hat offenbar lange eine Rolle unter den brahmanischen Denkern gespielt. Wir finden sie in den alten buddhistischen Texten als Ketzerei gebrandmarkt und im großen Epos zur Begründung der ethischen Forderung der Resignation ausführlich erörtert¹⁹.

Eine andere häufige Gleichung lautet: „*Pra j ā p a t i* ist das Opfer.“ Damit sind wir in das Ideenzentrum unserer Texte versetzt, denn Sinn und Zweck des Opfers, d. h. der vielen höchst komplizierten Opfer zu lehren ist ja ihre Aufgabe. Die Auffassung des Opfers aber hat sich jetzt zu dem Standpunkt entwickelt, dessen Annäherung schon in dem ersten Liede an Viśvakarman und im Puruṣahymnus zu spüren war. Das Opfer ist nicht mehr eine Gabe, gegen die man die Gnadengeschenke der Götter eintauscht, — die den Riten einwohnende Kraft zwingt nun die Götter, welche damit beherrschbaren Naturpotenzen ähnlich werden. So kann es gelegentlich geschehen, daß der Gott seine Vermittlerrolle zwischen dem Ritus und der erwünschten Wirkung ganz verliert und wie in der späteren Mīmāṃsā (Kap. 7) nur noch eine altertümliche Floskel bei dem sich von selbst vollziehenden Geschehen ist. Auf dem Boden solcher Anschauungen ist es nicht verwunderlich, wenn die Götter auch selber opfern: mit Hilfe des Opfers haben sie die Unsterblichkeit erlangt, die Dämonen besiegt und mancherlei anderes erreicht.

Die Kraft, die dem Opfer diese allumfassende Macht verleiht, liegt in der geheimnisvollen Wechselbeziehung zwischen den Vorgängen auf dem Opferplatz und dem Geschehen im All. Diese kosmische Bedeutung macht die einzelnen Verrichtungen nicht nur zu einem Abbild des Naturgeschehens, sondern weit häufiger ist die Anschauung, wie Oldenberg gezeigt hat²⁰, daß die Opferhandlungen den Weltablauf konstituieren: „Die Sonne würde nicht aufgehen, vollzöge man nicht morgens das Feueropfer“ heißt es im Śatapathabrāhmaṇa

(2, 3, 1, 5). Dieser höchsten Deutung des Opfers reihen sich unzählige kleinere an, in denen die zauberische Wirksamkeit einzelner Riten gelehrt wird und „dem, der das weiß“ entsprechende Erlangungen verheißen werden. Die Hochschätzung dieses Wissens der rituellen Geheimnisse, welches dem Wissenden Macht über die gewußten Zusammenhänge verleiht, betrachten wir als die Vorbereitung zu der Stufe, auf der das Wissen des metaphysischen Geheimnisses zur Erreichung des höchsten Zieles führt.

Das rituelle Wissen aber, um das es sich hier handelt, ist Eigentum der priesterlichen Kaste, die alles Kultische monopolisiert hat. Schon die Namen zeigen die Verhältnisse: Die Angehörigen der Priesterkaste nennen sich Brāhmaṇas (masc.), und Brāhmaṇas (neutr.) heißen unsere Texte, beides abgeleitet von dem Worte *brahman*, das uns in seiner Bedeutung als heiliger Spruch, magisches Wort schon begegnet ist. Die Kraft, die in der heiligen Formel liegt und für die Hymnen des Ṛgveda in dem Gotte Brhaspati verkörpert war, erfüllt den einzelnen Brahmanen ebenso wie die ganze Kaste, die als *brahman* gern dem *kṣatra* (der Kriegerkaste) gegenübergestellt wird.

So steht das Brahman in kultischer und sozialer Beziehung für unsere Texte in der vordersten Reihe, und es begreift sich leicht, daß sich diese Ansprüche der Priester auch im Mythisch-Religiösen abspiegeln müssen. Deußen hat im einzelnen gezeigt, wie das Brahman zuerst als erstgeborenes Geschöpf des Prajāpati in den Schöpfungsmythus hineinwächst, dann seinen Platz neben dem Weltschöpfer gewinnt, um endlich als *brahma svayambhu* (das durch sich selbst seiende Brahman) zum Urprinzip des Alls zu werden²¹.

Als solches wird es u. a. in einer wichtigen Stelle des Śatapathabrāhmaṇa (11, 2, 3) dargestellt, bei der wir einen Augenblick verweilen müssen. Es wird da gesagt, daß am Anfang diese Welt Brahman war. Dieses schafft die Götter mit ihren Welten und zieht sich dann in die jenseitige Hälfte zurück. Ueber die so entstandene Trennung von den Geschöpfen kommen ihm aber doch Bedenken, und es beschließt, in der Form von „Name und Gestalt“ (*nāmarūpa*) wieder in die Welt hinabzusteigen. Hierzu bemerkt unser Stück: „Diese Welt reicht so weit, wie die Gestalt und der Name reicht“, so daß also das Brahman die ganze Welt erfüllt. „Name und Gestalt“ aber stellt einen ersten tastenden Versuch dar, das

begrifflich zu fassen, was wir das Individuelle nennen. Die uralte Vorstellung enger Beziehungen zwischen dem Ding und seinem Namen — über die ganze Erde verbreitete primitive Zauberbräuche beruhen auf dem Grundsatz, daß, wer den Namen einer Sache weiß, Macht über die Sache hat, — macht den Namen zu mehr als einer konventionellen Bezeichnung. Daneben tritt die der einfachen Beobachtung zugängliche „Gestalt“, die schon in den Hymnen des R̥gveda an mehreren Stellen in der Nähe des Namens erscheint, während die enge Verbindung der beiden Begriffe unserer Periode angehört. Unser Stück sagt nun ausdrücklich, daß die Gestalt das höhere von den beiden ist, offenbar weil man die Gestalt zum Bereiche des Geistes (*manas*), den Namen aber zum Bereich der Rede (*vāc*) rechnete, und die Ueberlegenheit des Geistes über die Rede im Rangstreit der Organe erwiesen war. Vielleicht aber dürfen wir bei der Gestalt auch schon die Vorbereitung einer späteren Anschauung vermuten, nach der die Gestalt (*rūpa*, auch „Farbe“) Objekt des Gesichtssinns ist. Wir hätten dann in dem Begriff der Gestalt eine noch stärkere Abwendung vom Zauberischen und Hinneigung zur unmittelbaren Beobachtung der Sinnesfunktionen. Jedenfalls hat der Ausdruck „Name und Gestalt“ den begrifflichen Ansprüchen noch für Jahrhunderte genügt; wir finden ihn in den Upaniṣaden wie im alten Buddhismus wieder.

Wenn also das Brahman Name und Gestalt in dieser Welt ist, unbeschadet seines Seins im Außerweltlichen, so müssen wir darin einen erheblichen Fortschritt gegen frühere ähnliche Anschauungen erkennen. Auch der Urgigant des Puruṣaliedes war zu drei Vierteln über der Welt und nur zu einem Viertel in ihr. Aber sein Enthaltensein in der Welt war ein mythisch-materialistisches: die Dinge und Wesen der Welt gehen aus seinen Teilen hervor und der ganze Vorgang wird durch ein symbolisches Opfer ins Bereich des Begreiflichen gerückt. Im Brāhmaṇa aber wird ein abstraktes Ueberweltliches zu Weltlichem in begrifflicher Form. Das Eine ist jetzt eine fast von jeder äußeren Formung freie Potenz, aber doch nichts Erklügeltes, sondern eine Kraft, deren Lebendigkeit garantiert ist durch die magisch-kultische Sphäre, aus der sie kommt und in der sie beständig erlebt wird.

Aber noch von anderer Seite her ist das Suchen nach ideeller Einheit wirksam gewesen. Der Vielheit in der religiösen

Sphäre entsprach die ungeordnete Mannigfaltigkeit dessen, was den Menschen auszumachen schien.

Unter den menschlichen Kräften haben zwei am frühesten erhebliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Die Rede (*vāc*) und der Geist (*manas*). In dem großen Rätselliede des R̥gveda finden wir bereits eine Spekulation über die Natur der Rede (1, 164, 45): „Die Rede mißt vier Viertel, die kennen die Brahmanen, welche weise sind. Drei Viertel bleiben ein Geheimnis, die verraten sie nicht. Ein Viertel der Rede sprechen die Menschen“²². Ein ganzer Hymnus (10, 125), der offenbar nicht so sehr dem naiven Staunen über die Macht des gesprochenen Wortes als vielmehr der Bewunderung des Priesters für die magische Kraft des heiligen Wortes (*brahman*) seine Entstehung verdankt, preist die Rede als Trägerin der Götter, als Mitwirklerin bei der Schöpfung der Welt. In der letzten Eigenschaft trat sie uns denn auch in den Brāhmaṇa-texten als das weibliche Prinzip entgegen, mit dem sich Prajāpati zur Zeugung der Geschöpfe paart, wie sie auch sonst gelegentlich unter den Faktoren des Weltanfangs erscheint.

Die andere Kraft, „der Geist“ (*manas*, von der Wurzel *man* = denken), tritt ebenfalls in der Kosmogonie des R̥gveda hervor. Wir finden ihn im vierten Verse des Schöpfungshymnus, ferner im Puruṣaliede, wo aus dem Manas des Puruṣa der Mond wird, eine kosmische Beziehung, die auch in den Opfertexten wiederkehrt. Ein schöner Hymnus an den Geist, „der, wie ein guter Lenker seine Rosse, die Menschen wie an Zügeln sicher leitet, im Herzen fest und doch des Schnellen Schnellstes“²³, findet sich im Bereiche dieser Texte.

Solche Schätzung des Geistes hat unsere Texte wohl veranlaßt, ihn als das Höhere oder Bessere gegenüber der Rede hinzustellen. Beide aber treten zurück hinter der Bedeutung des Prāṇa (Hauch, Atem). Die Hymnen des R̥gveda gebrauchen das Wort wie die ihm zugrunde liegende Verbalwurzel zur Bezeichnung des Atmens, dessen Lebenswichtigkeit, wie viele Stellen beweisen, schon richtig geschätzt wird. Die dem Winde vergleichbare Natur des Prāṇa führt den Dichter des Puruṣahymnus bei seiner Schilderung des Hervorgehens der Naturmächte aus den Gliedern und Funktionen des Urwesens dazu, den Wind aus dem Prāṇa des Puruṣa entstehen zu lassen. Ebenso sind die Worte des Schöpfungshymnus „es atmete windlos“ offenbar als Paradoxon gemeint, das die unbegreifliche Natur des Einen kennzeichnen soll.

In den Texten der Brähmanaperiode zeigt sich die Funktion des Atmens in verschiedenen Aspekten. Auf der einen Seite bezeichnen einige Wörter, die aus der Wurzel *an* (atmen) mit verschiedenen Präpositionen gebildet sind (eins von ihnen ist eben *prāṇa*), das Ein- und Ausatmen, den Verdauungswind, das Aufstoßen und andere Funktionen, welche man als Wirkung von Körperwinden betrachtete. Die Theorie von diesen Körperwinden — später werden meist fünf angenommen — hat sich durch die ganze philosophische und medizinische Literatur der späteren Zeit erhalten. Andererseits wird der Atem als eine Fähigkeit des Menschen neben anderen wie Geist, Rede, Gesicht, Gehör genannt, und zwar gern als ihr Wesentlichstes, indem hier der Aspekt der Windartigkeit hinter dem der Lebenswichtigkeit zurücktritt. Im Śatapathabrähmaṇa (3, 8, 3, 15) lesen wir, daß das Tier, nur solange es atmet, ein Tier ist, ein bloßer Klotz aber, wenn es nicht mehr atmet. Ähnlich führte die Beobachtung des Schlafenden zu der Ansicht, daß Stimme, Geist, Gesicht, Gehör beim Einschlafen in den Atem eingehen und beim Erwachen aus ihm wieder entstehen. Auf diese Weise gewinnt der Prāṇa die Stellung der zentralen Lebensfunktion, so daß die anderen Funktionen oft einfach a fortiori als „Prāṇas“ bezeichnet werden, eine Ausdrucksweise, die auch der spätere Vedānta beibehalten hat.

So zeigt sich das Einheitsstreben auch bei der Betrachtung des menschlichen Organismus; unter den vielen Funktionen hat man eine ausgesondert, die das Leben der Menschen in seinem Wesen am besten darzustellen schien. Der Denkart unserer Texte gemäß hat der so emporgestiegene Prāṇa auch Eingang in die Schöpfungsmythologie gefunden, ja er rückt gelegentlich zum Allprinzip auf, getragen von der uns schon bekannten Neigung der Priester, Irdisches mit Kosmischem gleichzusetzen, und unterstützt durch seine Verwandtschaft mit dem Winde als Naturmacht.

Dennoch ist das Suchen und Tasten nach dem Letzten im Bezirk des menschlichen Wesens beim Prāṇa noch nicht zur Ruhe gekommen. Erst in dem Worte *Ātman* hat man den Begriff gefaßt, der für alle Zukunft weite Kreise des denkenden Indiens in seinem Banne halten sollte. Das Wort *Ātman* ist, wie Brahman, schon den Hymnen des R̥gveda geläufig; im Gegensatz zu Brahman aber läßt sich kein ähnlich erkennbarer Entwicklungsgang für *Ātman* feststellen. Etymologisch mit unserem Worte „Atem“ verwandt, weist es schon in den

Hymnen alle Entwicklungsschattierungen nebeneinander auf: bald bedeutet es Atem, bald Lebensodem, bald das eigene Selbst im leiblichen wie im seelischen Sinne. Im fortschreitenden Gebrauch zeigt sich dann, daß Ātman vor allem das Selbst im Gegensatz zum Nichtselbst bezeichnet, und das nicht etwa im philosophischen, sondern in ganz schlichtem Sinne²⁴. Gerade dieser Mangel einer spezifischen Atmosphäre scheint den Begriff dem philosophischen Denken empfohlen zu haben. Allzusehr war wohl der Prāṇa mit den anderen Organen verquickt, allzu deutlich und sinnlich war er, um den gesteigerten Anforderungen zu genügen, die tiefersuchendes Denken an ein Einheitsprinzip stellte. Indem der Ātman neben den anderen Organen in Aufzählungen erscheint, ohne eine eigene Funktion aufzuzeigen, indem er sich den mythischen Kosmogonien versagt, wird er zur geeigneten Bezeichnung für die geheimnisvolle Einheit im Menschen.

Auf dieser Höhe aber begegnet der Begriff des Ātman dem Allprinzip des Brahman, dieses aus rituell-zauberischen Zusammenhängen in die Höhen des Denkens hineinwachsend, jenes offenbar ungebundeneren Tendenzen seine Bedeutung verdankend, aber jedes von beiden ein Höchstes darstellend und so zur Vereinigung strebend. Der Priester, der einerseits die magische Kraft des Brahman, d. h. des Weltprinzips, in sich fühlte, und andererseits das Prinzip seines eigenen Wesens in dem Begriff Ātman zusammenfaßte, wird zu der Erkenntnis gedrängt, daß der Ātman das Brahman ist. Das ist noch gelegentlich in den Brāhmaṇatexten geschehen, aber wir nennen es den Upaniṣadstandpunkt, denn erst dort wird diese große neue Lehre in ihrem ganzen Umfange vor uns ausgebreitet, wie wir im folgenden Kapitel sehen werden.

Haben wir so die geistigen Bewegungen überblickt, die hinsichtlich der Begriffe Brahman und Ātman den Upaniṣadstandpunkt vorbereiten, so bedarf es, bevor wir an diesen selbst herantreten, noch der Betrachtung einer anderen Gruppe von Anschauungen, denn die Lehre von der Seelenwanderung, die in den Upaniṣaden als das große neue Geheimnis auftritt, besitzt ebenfalls eine Vorgeschichte in der Hymnen- und Brāhmaṇazeit.

Ueber die eschatologischen Anschauungen des R̥gveda sind wir durch eine kleine Reihe von Bestattungshymnen und durch gelegentliche Einzelverse bis zu einem gewissen Grade unterrichtet. Freilich fehlen hier gewisse zu erwartende primi-

tive Züge, ähnlich wie die Sphäre des niederen Zaubers in den Hymnen kaum berührt wird; und wie für die Kenntnis dieser Sphäre die Lieder des Atharvaveda, zwar literarisch später, doch mit sehr altem Material arbeitend, zur Verfügung stehen, so bezeugt uns das an Uraltem zäh festhaltende Ritual trotz seiner viel späteren Fixierung, daß auch bei den damaligen Indern die primitive Furcht vor den um ihre alte Stätte herumgeisternden Verstorbenen nicht gefehlt hat.

In der hochgemuten Welt der Hymnen aber, wo Priester für Könige singen, finden diese Vorstellungen keinen Platz. Eine Welt unerschöpflichen Lichts erwartet man nach dem Tode zu betreten, oben auf der höchsten Fußstapfe des lieben Viṣṇu, d. h. dort, wo die Sonne im Zenit steht. Dort herrscht Yama, der Gott des Todes, als König, unter einem schön belaubten Baume mit den Göttern zechend. Mit ihm schwelgen die Väter an der Tafelrunde, hier findet der Verstorbene seine Sippe wieder und führt mit seinen Verwandten ein von recht irdischen Freuden erfülltes Dasein.

Die Tugenden, die zu diesem Leben der Seligen in des Himmels Mitte führen, tragen den Stempel der den Hymnen geläufigen, spezifisch priesterlichen Anschauungen: Im Vordergrund stehen die Leistungen in Askese und Opferspenden und daneben die Verdienste, die sich die kriegerischen Auftraggeber der Sänger durch tausendfachen Opferlohn an die Priester, aber auch durch Heldentod auf dem Schlachtfeld erworben haben. Auch die Wahrung des „Ṛta“, der Weltordnung in moralischer und physischer Hinsicht, wird erwähnt, und ihr spezieller Hüter Varuṇa deshalb gelegentlich neben Yama als König der Toten genannt. Das sind die Taten der Guten, die den Himmel bewohnen, während vom Schicksal der Bösen nur in dunklen Andeutungen die Rede ist. Ob eine weitere Differenzierung der Väter nach dem Werte ihrer guten Taten angenommen wurde, bleibt zweifelhaft.

Nach jenem seligen Jenseits besteht nun freilich keine Sehnsucht. Man hängt am Leben, man erbittet sich von den Göttern hundert reiche Herbste und sondert sich nach der Verbrennung symbolisch von den Toten. Gern wünschen sich die Sänger der Hymnen das ganze, d. h. das volle Leben, und wenn sie Unsterblichkeit für sich erleben, so meinen sie damit mehr die lange als die ewige Dauer des Lebens. Und ähnlich dürften sie über das Leben nach dem Tode gedacht haben²⁵. Es stellte sich ihnen wohl eher als eine Existenz dar, von der sie kein

bestimmtes Ende sahen, als daß sie glaubten, dort notwendigerweise für immer dem Tode entgangen zu sein. Dazu kommt die wenn auch noch bescheidene Rolle, welche die erworbenen Verdienste für die Erreichung eines guten Loses nach dem Tode spielen. Nimmt man dies zusammen mit der Bedeutung des Begriffs der Unsterblichkeit, wie wir ihn eben erkannt haben, so ist es nur noch ein Schritt, nicht ein Sprung, die ewige Dauer des jenseitigen Lebens von den Werken des irdischen abhängig zu denken und, falls die guten Werke nicht zureichen, eine Begrenzung des jenseitigen Lebens anzunehmen, d. h. den Tod im Jenseits, den W i e d e r t o d.

Dieser Schritt ist in den Brähmanas getan worden, begreiflich genug aus ihrem Glauben an die magische Wirkung der auf dem Opferplatz vollzogenen Handlungen und aus ihrer schon öfter erwähnten Neigung, die irdischen Verhältnisse im Kosmischen und Uebersinnlichen wiederzufinden. Die Idee des Sterbens im Jenseits ist aber auch an sich nichts Unerhörtes, sie findet sich mehrfach bei den sog. Naturvölkern.

Die Mächte nun, die in den Brähmanatexten das Sterben im Jenseits bewirken, sind vor allem die Zeit und der Hunger, und gegen sie schützen gute Werke, d. h. Opfer, und Wissen, d. h. Kenntnis des geheimen Sinnes. Durch Wissen vermag man sich von der Macht der Zeit zu befreien: „Wie einer im Wagen stehend von oben auf die sich drehenden Wagenräder herabblickt, so blickt er von oben auf Tage und Nächte herab“, der nämlich, der den tieferen Sinn eines gewissen Opfers, durch das die Sonne erobert wird, kennt. In ähnlicher Weise wird man des Hungers dort Herr. Die Nahrung im Jenseits erschöpft sich, aber durch bestimmte Darbringungen hienieden sichert man sich dort Unerschöpflichkeit, wie man ja seit ältester Vorzeit die Manen durch irdische Darbringungen zu speisen gewohnt war.

War aber die Vorstellung der Todesmöglichkeit im Jenseits einmal gegeben, so mußte jeder Denkende sich fragen, was auf diesen Tod folgen solle. Die Analogie mit dem irdischen Tode legt einen Ortswechsel, auch nach dem Tode im Jenseits, nahe. Dazu treten Anschauungen aus dem Ritual: das Opfer läßt den Opferherrs nach der Lehre unserer Texte zum Himmel emporsteigen; ist aber seine Zeit noch nicht gekommen, dann muß er nicht nur wieder herabsteigen, sondern er möchte es auch gern. Der Zug zur Erde ist hier wichtig, ethisch als Zeichen des alten Lebenshanges, methodisch als Vorbild für

die Wiedergeburt. Schließlich dürfen wir die aus alter Zeit bekannten Wechselbeziehungen zwischen dem himmlischen und dem irdischen Feuer, zwischen den himmlischen und den irdischen Wassern und all die vielen anderen Verknüpfungen zwischen Diesseits und Jenseits, welche brahmanische Phantasie immer geliebt hat, heranziehen, um die Möglichkeit einer Ableitung der Wiedergeburtstheorie aus der Geschichte des brahmanischen Denkens wahrscheinlich zu machen. Von der Wiedergeburtstheorie selbst soll im folgenden Kapitel die Rede sein.

3. KAPITEL: DIE ÄLTESTEN UPANIṢADEN

Die Gedanken über Brahman und Ātman sowie über das Schicksal der Seele nach dem Tode, deren allmähliches Emporkommen in den Brāhmaṇas das vorige Kapitel zu skizzieren suchte, haben in den Upaniṣaden ihre natürliche Fortentwicklung gefunden. Der Name „Upaniṣad“ (Geheimlehre) kommt freilich einer langen Reihe literarischer Erzeugnisse zu, die, nach Form und Inhalt sehr verschieden, sich über viele Jahrhunderte verteilen. Hier soll zunächst von derjenigen Gruppe gesprochen werden, die lange vor dem Auftreten des Buddha (6. Jahrh. v. Chr.) angesetzt werden darf. Schon äußerlich sind diese ältesten Upaniṣaden gegenüber den späteren Gruppen durch ihren engen literarischen Zusammenhang mit den Werken der Brāhmaṇaperiode charakterisiert. An die einzelnen Brāhmaṇas pflegen sich sog. Waldbücher (āranyaka) anzuschließen, die die Meditation des mystischen Sinnes der Opfer fern vom Opferplatz bezwecken. In diese Waldbücher eingebettet oder direkt an sie angeschlossen finden sich die ältesten Upaniṣaden; so erscheint z. B. die wichtige Brhadāraṇyaka-Upaniṣad (d. h. die große Wald-Upaniṣad) als ein integrierender Teil des Śatapathabrāhmaṇa, in dessen letztem Buch sie sich sogleich an den Āraṇyaka-Abschnitt anschließt. Ebenso steht die Sprache der älteren Upaniṣaden der Brāhmaṇa-Prosa nahe, während später eine metrische Form üblich wird, die dann wieder einer fortgeschritteneren Prosa Platz macht. Unter diesen ältesten Upaniṣaden, deren Aufzählung und literarische Besprechung im einzelnen hier nicht stattfinden kann, stehen als die beiden größten und wichtigsten die Brhadāraṇyaka-Upaniṣad und die Chāndogya-Upaniṣad im Mittelpunkt. Beide sind freilich ebensowenig wie ihre kleineren Genossinnen einheitliche Kom-

positionen, vielmehr wieder eine Sammlung von Upaniṣaden im kleinen. So kommt es, daß neben Abschnitten, welche die wertvollen zentralen Ideen behandeln, auch rituelle und mythische Stücke nicht fehlen. Aber auch die Zentralgedanken sind nicht etwa in systematischer Weise dargestellt, vielmehr sucht man sich der großen neuen Gedanken durch Bilder und Vergleiche, welche das innerlich Geschaute vermitteln sollen, zu bemächtigen, eine systematische Fragestellung aber, wie sie spätere Zeiten erreicht haben, liegt nicht in dem Gesichtskreis der Upaniṣadverfasser. Diesem Suchen nach adäquater Ausdrucksform des mehr Erlebten als klar Gedachten entspricht die Dialogform der Upaniṣaden aufs beste. In Unterredungen zwischen Lehrer und Schüler, zwischen Vater und Sohn, zwischen Gatte und Gattin wird dem nach Wahrheit Suchenden das höchste Geheimnis enthüllt, das dem Gefragten in stiller Stunde aufgegangen ist. Oder die Belehrung findet im größeren Kreise statt, sei es daß ein berühmter Lehrer von einem anderen zu einer Art Disputation herausgefordert wird, sei es daß mehrere, unter sich uneinig und unbefriedigt, zu einem Kenner gehen und in Frage und Antwort die Klarstellung der Brahman-Ātman-Lehre erreichen.

Zwei Züge fallen dabei als typisch in die Augen: Die Fragenden oder Disputierenden sind meist wohlerfahren in der kosmischen Deutung der Opferhandlungen und der organischen Vorgänge im Menschen, d. h. sie sind in der Sphäre der Brāhmaṇatexte und Waldbücher zu Hause. Was ihnen fehlt, und oft erkennen sie diesen Mangel in gelehrtem Hochmut nicht, ist eben gerade der Aufschwung zur höheren Lösung, die wir den Upaniṣadstandpunkt genannt haben. In der sozialen Stellung derer aber, die diesen Standpunkt gewonnen haben, liegt der zweite wichtige Zug: diese Wissenden sind nicht etwa ausschließlich Brahmanen, sondern neben den großen brahmanischen Lehrern finden wir auch Könige im Besitze des höchsten Wissens. Auf diese Tatsache hat man die Hypothese gestützt, daß die philosophische Schau in Kriegerkreisen gepflegt worden sei, in bewußtem Gegensatz zu der unzureichenden Ritualwissenschaft der Priester; mit sicherem Instinkt hätten die Brahmanen diese Lehre nachträglich aufgegriffen und zu der ihrigen gemacht, aber nicht ohne die Herkunft der höheren Weisheit aus dem Adelsstande in den Dokumenten ganz verwischen zu können oder zu wollen. In dieser Schärfe aber scheint uns die Hypothese nicht gerechtfertigt, wenn-

gleich zuzugeben ist, daß die Entwicklung des Upaniṣadstandpunktes nicht den Brahmanen allein zuzuschreiben sein dürfte, noch viel weniger der großen Masse unter ihnen, die ganz im Ritualismus befangen war. Daß nicht alle Brahmanen im Werkdienst aufgingen, zeigen uns die philosophischen Ansätze der Brāhmaṇatexte. Reine Ritualisten und solche, die im Ritual Höheres erstrebten, sind in einer heute freilich nicht mehr unterscheidbaren Vermischung in den Brāhmaṇatexten zu Worte gekommen. Und neben diesen Texten haben gewiß noch andere geistige Bewegungen stattgefunden, was wir a priori annehmen müßten, aber auch gelegentlich angedeutet finden. Die freiere Atmosphäre einer neuen Zeit läßt die nicht-brahmanischen Elemente, die etwas zu sagen haben, jetzt auch in der Literatur hervortreten. Daß aber diese wissenden Könige anders reden als die wissenden Brahmanen der neuen Zeit, kann man nicht behaupten. Auch sie stehen auf dem Boden, den die theologischen Schriften der vorangegangenen Epoche bereitet haben; der Gegensatz besteht nicht zwischen den Angehörigen der beiden oberen Kasten, sondern zwischen der alten und der neuen L e h r e. Die alte Gelehrsamkeit wird von den Erkennern des Neuen als unzureichend zurückgewiesen, von Kriegern wie von Brahmanen. Auch zeigt sich der Geist der neuen Zeit nicht nur darin, daß Könige als Besitzer des höchsten Wissens auftreten, die Frau beteiligt sich am geistigen Leben. Da ist Maitreyī, eine der beiden Frauen des großen Weisen Yājñavalkya, die bei der Teilung des Hausstandes von dem scheidenden Gatten statt Reichtum und Besitz Belehrung über das Wissen erbittet — so wird ihr das Wesen des Ātman erläutert²⁶. Da ist Gārgī, die denselben Weisen in der Versammlung herausfordert und ihn mit eindringlichen Fragen bestürmt. All dem entspricht eine größere Freiheit gegenüber dem Kastenprinzip. Wer als Schüler bei einem Brahmanen eintreten wollte, hatte zuerst die Frage nach seiner Familie zu beantworten. Auf diese Frage aber kann der junge Satyakāma (d. h. der die Wahrheit Liebende) nur antworten, daß er seinen Vater nicht kenne, da seine Mutter nicht wisse, von wem sie ihn habe. Der Lehrer aber nimmt keinen Anstoß: „Nur ein Brahmane kann so offen reden — ich werde dich aufnehmen, weil du nicht von der Wahrheit abgegangen bist“²⁷. All das sind Einzelheiten, aber sie zeigen uns, was jetzt im Bereich der Möglichkeit liegt, und sie weisen auf Späteres hin. Wie in den ältesten

Upaniṣaden Adlige als Lehrer höchster Weisheit auftreten, so ist der Buddha und der Jina adliger Herkunft gewesen; die ernste Fragerin Maitreyī hat ihre Geistesschwestern in den buddhistischen Nonnen, die kühne Gārgī in den streitbaren Unterrednerinnen des großen Epos; der vorurteilslose Brahmane, der auf ethische, nicht auf soziale Qualitäten das Hauptgewicht legt, vertritt einen in den theoretischen Teilen des großen Epos häufig gelehrtten Standpunkt.

So zeigen die älteren Upaniṣaden eine tiefgehende Verbindung mit der Vergangenheit und mit der Zukunft: auf Schritt und Tritt begegnen wir dem Mythischen, Kultischen, Magischen der vergangenen Periode, und dazwischen steht das Neue, das sich aus dem Alten herauslöst, erkenntnistheoretisch-metaphysisch noch ringend und vielfache Möglichkeiten in sich schließend, ethisch-eschatologisch aber schon die leitenden Gedanken für alle Zukunft herausarbeitend.

Indem wir diese Anschauungen der ältesten Upaniṣaden betrachten, muß nochmals auf den Stil unserer Quellen hingewiesen werden: Weder wird in ihnen eine systematische Darstellung angestrebt, noch läßt sich ein zusammenstimmendes System aus ihnen herstellen. Wohl aber vermögen wir leitende Gedanken zu erkennen und diese in einer von uns gewählten Anordnung zu einem übersehbaren Ganzen zu vereinigen. Daß eine solche Darstellung die Dinge nicht ganz so erscheinen lassen kann, wie sie sind, liegt auf der Hand. So will diese Skizze nur eine Einleitung sein zu einer Lektüre der Texte selbst.

Am Eingang unserer Betrachtung möge ein sehr altes Stück stehen, welches die Quintessenz des Upaniṣadstandpunktes nach Inhalt und Ton vortrefflich wiedergibt. Die Worte werden dem Weisen Śāṇḍilya zugeschrieben und finden sich zuerst im Śatapatha-Brāhmaṇa (10, 3, 6), dann in der Chāndogya-Upaniṣad (3, 14) mit geringen Abweichungen:

„Wahrlich das Brahman ist diese ganze Welt. Beruhigten Herzens soll man es als *jalān* (eine geheimnisvolle Bezeichnung) verehren. Fürwahr aus Wollen besteht der Mensch. Wie sein Wollen (*kratu*) ist in dieser Welt, danach wird der Mensch nach seinem Abscheiden von hier. So möge er sein Wollen (demgemäß) gestalten.

Geist (oder Denken, *manas*) ist seine Natur, der Odem (*prāṇa*) sein Leib, Licht seine Gestalt, Wahrheit ist sein Rat-schluß, der Aether sein Selbst. Allwirkend ist er, allwünschend,

allriechend, allschmeckend, dies All in sich befassend, wortlos, achtlos.

Dieser ist mein Ātman im inneren Herzen, kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder eines Hirsekornes Kern. Dieser ist mein Ātman im inneren Herzen größer als die Erde, größer als der Himmel, größer als diese Welten.

Der Allwirkende, Allwünschende, Allriechende, Allschmeckende, dies All in sich Befassende, Wortlose, Achtlose, dieser ist meine Seele im inneren Herzen, dieser ist das Brahman, zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen.

Wem solches ward, fürwahr, für den gibt es keinen Zweifel.“

Zwei leitende Gedanken treten uns in diesen schönen Worten voll inneren Schwungs entgegen: Das Brahman ist das All und meine Seele mit ihren wunderbaren Fähigkeiten ist das Brahman. Diese Einheit gibt die Gewißheit über das Schicksal meiner Seele nach dem Tode: sie wird zu Brahman, welches die alles erfüllende Seele ist. Die innige Verknüpfung der beiden Gedanken zeigt uns aufs deutlichste den Charakter dieses Wissens. Wie das Wissen von dem geheimen Sinn der Riten in den Brāhmaṇas nicht um seiner selbst willen wertvoll war, sondern als Mittel zur Erreichung von Macht, Reichtum, langem Leben usw. auf Erden und zur Befreiung vom Wiedertod im Jenseits, so ist auch das Wissen von der Identität der Seele mit dem Brahman nicht Wissenschaft in unserem Sinne, sondern im wesentlichen Mittel zur Realisierung dieser Einheit im Diesseits wie nach dem Tode. Weiter unten wird das näher erörtert werden, hier handelt es sich nur um den vorläufigen Hinweis darauf, daß die Lehre der Upaniṣaden eine **Erlösungslehre** ist.

Eine Frage wird sich dem Leser der Worte Śāṇḍilyas sofort aufdrängen: Wie kann vom Eingehen der Seele zu Brahman gesprochen werden, wenn Ātman und Brahman schon von vorneherein dasselbe sind? Diese Frage ist von späteren Vedāntaphilosophen, wie wir sehen werden, dahin beantwortet worden, daß die Existenz und das Schicksal der Einzelseele wie überhaupt der ganzen empirischen Vielheit nur Schein sei, die Einheit des Absoluten aber die einzige Realität.

Daß eine solche Anschauung schon in dem Kreis der Upaniṣaden, die wir hier betrachten, geherrscht habe, muß auf Grund der Aussagen unserer Texte verneint werden. Die Realität der vielheitlichen Welt wird eben noch nicht als

Problem empfunden, obwohl die Anlagen zu solcher Fragestellung sich schon hier bilden. Die Denker der ältesten Upaniṣaden sind ganz erfüllt von dem großen Neuen, das sie geschaut haben; die Konsequenzen zu ziehen, wie es eine spätere Zeit tat, indem sie der immer werdenden Materie den unveränderlich seienden Geist (dualistisches Sāṃkhya) oder der Illusion der Vielheit die Realität des Absoluten (monistischer Vedānta) gegenüberstellte, war nicht ihre Sache²⁸.

Der Einheitsgedanke erfüllte diese Denker ganz. Wir haben das Streben nach Einheit von den Hymnen des R̥gveda an verfolgt und immer seine enge Verknüpfung mit der Schöpfungs-idee beobachtet. Auch in den Upaniṣaden, die das Urprinzip zum Gesamtprinzip gemacht und es auf die Höhe der Absolutheit erhoben haben, wird das Verhältnis des Einen zur Vielheit kausal aufgefaßt und durch eine Art von Schöpfung verdeutlicht.

Ein berühmtes Stück der Chāndogya-Upaniṣad (6) stellt uns diese Anschauung mit ihren Keimen zu künftigen Bildungen deutlich vor Augen. Der junge Śvetaketu kehrt nach Beendigung seiner Vedastudien „hochfahrenden Sinnes, sich weise dünkend und stolz“ zu seinem Vater zurück. Da fragt ihn der Vater, ob er auch das gelernt habe, wodurch auch das noch Ungehörte ein schon Gehörtes, das Unverstandene ein Verstandenes, das Unerkannte ein Erkanntes werde. Auf die beschämte Verneinung dieser Frage beginnt der Vater mit einigen einfachen Beispielen, die den Kern dessen zeigen, was Śvetaketu von den in der alten vedischen Wissenschaft befangenen Lehrern nicht erfahren konnte. Durch einen Tonklumpen ist alles, was aus Ton besteht, erkannt, denn der tönernerne Topf ist ja nur eine Umwandlung (*vikāra*) des Tonklumpens, nur eine Namenssetzung, d. h. eine Individuation, indem der Begriff Name in dem alten Sinne gebraucht wird, den wir im vorigen Kapitel berührt haben. Der Topf, so würde man in späterer Terminologie sagen, ist als Produkt seiner materiellen Ursache, des Lehms, seinem Wesen nach dasselbe wie diese Ursache und nur den Akzidenzien nach von ihr verschieden. So ist alles in der Welt nur eine Umwandlung des *e i n e n* realen Urgrundes. Dies Eine wandelt sich nun in die drei Elemente Glut, Wasser, Nahrung und geht in sie mit seiner lebendigen Seele ein. Aus diesen Ur-elementen besteht alles: Feuer, Sonne, Mond, Blitz und der Mensch. So hat „das Seiende“ durch sie Name und Gestalt

ausgebreitet, wie wir es vorher in einem Brāhmaṇatexte kennengelernt haben. Indem sich diese Urelemente in Grobes, Mittleres und Feines zerlegen, bilden sie den Menschen: aus der Nahrung entsteht Kot, Fleisch, Manas, aus Wasser Urin Blut, Prāṇa, aus Glut Mark, Knochen, Rede.

Die Bedeutung dieses Evolutionsschemas für die Zukunft des indischen Denkens liegt vor allem in zwei Momenten: die drei Urelemente, die noch dazu, wie später, durch die Farben Rot (Glut), Weiß (Wasser), Schwarz (Nahrung) symbolisiert werden, weisen auf die drei Guṇas des Sāṃkhya hin, und die Anschauung, daß aus den drei materiellen Urelementen, die freilich hier von der lebendigen Seele des Allwesens erfüllt sind, sowohl die körperlichen als die unkörperlichen Fähigkeiten des Menschen hervorgehen, darf als Vorstufe für die Sāṃkhyalehre angesehen werden, nach welcher alle menschlichen Funktionen ohne Unterschied der Urmaterie (*prakṛti*) zugerechnet werden.

Für unsere augenblickliche Betrachtung ist vor allem das kausale Verhältnis des Einen zur Vielheit von Wichtigkeit: weil die Vielheit aus der Einheit stammt, ist diese nach dem Prinzip von Wurzel und Schößling in jener enthalten. In mannigfachen Vergleichen wird dieses Enthaltensein des Einen in Allem anschaulich gemacht, wobei die Uebersinnlichkeit dieser Verteilung als Unsichtbarkeit des überall doch vorhandenen Prinzips begriffen wird. Dieser naive Vorrang des Gesichtssinnes in den ältesten erkenntnistheoretischen Versuchen spiegelt sich noch in der Terminologie der späteren entwickelten Systeme, welche das Wahrnehmbare überhaupt „das vor Augen Liegende“ (*pratyaśa*) zu nennen pflegen. In diesem Sinne veranschaulicht in unserem Text der Salzklumpen, der, im Wasser aufgelöst, nicht mehr sichtbar ist, die Uebersinnlichkeit des allverbreiteten Ātman, während der salzige Geschmack, d. h. wohl die innere Gewißheit, vom Ātman erfüllt zu sein, seine Existenz trotz seiner Unsichtbarkeit beweist. Oder Śvetaketu spaltet, vom Vater aufgefordert, die Frucht des Feigenbaumes und dann die Kerne, die sich darin befinden. „Was siehst du darin?“ — „Gar nichts, o Ehrwürdiger“; da sprach er: „Die Feinheit, die du nicht wahrnimmst, o Teurer, aus dieser Feinheit ist dieser große Feigenbaum entstanden. Glaube, o Teurer, was jene Feinheit ist, ein Bestehen aus diesem ist dieses Weltall, das ist die Wahrheit, das bist du (*tat tvam asi*), o Śvetaketu!“

Dies hochberühmte Wort besagt also, daß das Innerste des Menschen das Innerste von allem ist, weil alles nur Umwandlung, d. h. Produkt der einen Ursache ist. Sowenig wie der Topf, weil ihn der Kenner auf sein Material zurückzuführen weiß, unreal ist, so wenig ermangeln die Produkte der tiefsten Weltursache der Realität vom Standpunkt der ältesten Upaniṣaden.

In diesem Sinne heißt es an einer anderen Stelle: „Gleichwie die Spinne den Faden aus sich herausspinnt, wie aus dem Feuer die winzigen Fünklein entspringen, also auch entspringen aus diesem Ātman alle Lebenshauche, alle Welten, alle Götter, alle Wesen“, und die Bedeutung dieses Vergleichs wird ausdrücklich dahin interpretiert, daß diese Lebenshauche wahr, d. h. real, sind und der Ātman die Wahrheit dieser Wahrheit, d. h. die höchste Realität²⁹.

Wird so die Realität der empirischen Welt nicht in Frage gestellt, so steht es freilich anders mit ihrer Wertung. Die in den Brāhmaṇas so häufig ausgesprochene Ueberzeugung, daß das Wissen des geheimen Sinnes Macht über den so verstandenen rituellen Vorgang verleiht, ist in den Upaniṣaden dahin sublimiert, daß das Wissen von dem Allenthaltensein der Weltseele ein neues Verhältnis zur Welt herstellt. Indem man den Ātman als den wahren Kern der Welt erkennt, empfindet man alles Empirische nur als den Ausdruck jener metaphysischen Größe. In diesem Sinne sagt der scheidende Yājñavalkya zu seiner Gattin Maitreyī, daß der Gatte nicht um des Gatten willen lieb sei, sondern um des Ātman willen. Diese Einstellung macht es verständlich, daß sich die Aufmerksamkeit der ältesten Upaniṣadlehrer nicht dem Problem der Weltrealität, sondern der Frage des Weltwertes zuwenden mußte. Der Ātman ist teurer als ein Sohn, als Reichtum, als alles andere, weil er innerlicher ist³⁰. In dem Maße wie das Absolute als das Wichtige, das einzig Wichtige erlebt wurde, sank der Wert alles dessen, was im Vergleich dazu als nebensächlich erschien. In einer großen Disputation am Hofe des Königs Janaka wird Yājñavalkya von einem Frager veranlaßt, über den „inneren Lenker“ zu sprechen, und der große Weise beginnt: „Der, in der Erde wohnend, von der Erde verschieden ist, den die Erde nicht kennt, dessen Leib die Erde ist, der die Erde innerlich regiert, der ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche.“ Ganz dasselbe wie hier von der Erde sagt er dann von Wasser, Feuer, Luft, Wind, Himmel, Sonne, Himmelsgegenden, Mond und

Sternen, Aether, Finsternis und Licht als kosmischen Faktoren und von dem menschlichen Odem, Rede, Auge, Ohr, Manas, Haut, Erkenntnis und Samen und schließt mit den Worten: „Er ist sehend nicht gesehen, hörend nicht gehört, verstehend nicht verstanden, erkennend nicht erkannt. Nicht gibt es außer ihm einen Sehenden, nicht gibt es außer ihm einen Hörenden, nicht gibt es außer ihm einen Verstehenden, nicht gibt es außer ihm einen Erkennenden. Er ist deine Seele, der innere Lenker, der unsterbliche. — Was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll“³¹.

Das ist die Quelle des Pessimismus in den ältesten Upaniṣaden: wer den Erkenner erkannt hat, den inneren Lenker, auf dessen Befehl, wie es einmal in einer an Verpersönlichung streifenden Ausdrucksweise heißt³², alles im Makrokosmos und Mikrokosmos vor sich geht, dem erscheint alles andere nebensächlich, zweiten Ranges. Dem allbelebenden Prinzip werden naturgemäß alle Eigenschaften beigelegt, wie wir es in der Śāṇḍilya-Lehre gesehen haben, am liebsten und häufigsten aber wird die Unvergänglichkeit des Ātman betont im Gegensatz zu der Vergänglichkeit alles Irdischen. So läßt der Glanz seiner Majestät alles, was er nicht ist, als dunkel erscheinen: was von ihm verschieden ist, das ist leidvoll. Dieser Pessimismus der ältesten Upaniṣaden ist also nicht eine Grundstimmung wie im Buddhismus, in späteren Upaniṣaden und im Epos, sondern nur ein Nebenprodukt der Brahman-Ātman-Schau, und demgemäß wird dem Pessimismus in unseren Texten nur gelegentlich und kurz Ausdruck gegeben.

Die Welt also steht an Wert, oder, wie unsere Texte sagen, an Wahrheit hinter dem Brahman zurück, aber sie steht eben auch da. Die Seele ist ihrem Wesen nach Brahman, ihr Name Ātman ist ein Synonym von Brahman, aber sie muß doch diese Wesenseinheit erst realisieren, sie muß, wie uns die Worte Śāṇḍilyas gezeigt haben, zur Weltseele eingehen, sie hat also, wenn man die naturgemäß gleitenden, starrer Festlegung sich entziehenden Gedankengänge der ältesten Upaniṣaden einmal nicht ohne einige Vergewaltigung festlegen will — „zur Erleichterung für das Verständnis der Lernenden“, wie indische Scholastiker sagen würden —, sie hat eine Sonderexistenz im empirischen Zustand. Aber die Idee der Einheit, um die wir den indischen Geist solange haben ringen sehen, geht dadurch nicht verloren. Die Taittirīya-Upaniṣad (2, 6) zeigt uns im Anschluß an die bekannte Form des Schöpfungsmythus,

wie das Weltprinzip, als Schöpfer gedacht, in das Geschaffene eingegangen, sich darstellt als „Seiendes und Jenseitiges, Ausgesprochenes und Unausgesprochenes, Wohnstätte und Nichtwohnstätte, Erkenntnis und Nichterkenntnis, Wahres und Unwahres.“ Diese „zwei Gestalten des Brahman“ bringt ein sonst weniger wertvolles Stück der Brhadāraṇyaka-Upaniṣad (2, 3) mit der schon oben zitierten Anschauung zusammen, daß die Lebenshauche die Wahrheit sind und der Ātman die Wahrheit dieser Wahrheit. So ergibt sich für uns die Notwendigkeit, die Seele auch in ihrem empirischen Stande zu betrachten. In allen Dingen ist der Ātman zwar immanent, aber in verschiedener Offenbarkeit. Demgemäß lehrt ein Text, daß Kräuter und Bäume nur Saft haben, der Mensch aber Bewußtsein, denn „er sagt, was er erkannt hat, er sieht, was er erkannt hat, er weiß, was morgen sein wird, er weiß von Himmel und Hölle, er strebt mit seinen irdischen Mitteln nach der Unsterblichkeit, während die anderen Tiere nur Hunger und Durst als Bewußtseinsinhalte haben“³³ usw. In diesem Sinne erkennt der als Schöpfer auftretende Ātman in Aitareya-Upaniṣad (1, 3, 13) beim Anblick der von ihm geschaffenen Wesen den Menschen als das brahmanhafteste. Denn Mittelpunkt des Menschen ist die Seele, deren Wesen Intelligenz ist. In ihrem Dienst stehen die Organe, die die Verbindung mit der Außenwelt herstellen³⁴. Die Zahl und Ordnung dieser Organe ist freilich in der ältesten Upaniṣad-schicht, die uns hier beschäftigt, noch nicht festgelegt, aber die späteren fünf Sinnesorgane mit den ihnen zugeordneten Objekten und dem Denkorgan Manas als sechstem sowie die fünf Tätigkeitsorgane sind trotz zahlreicher Diskrepanzen schon erkennbar³⁵. Die zentrale Stellung des Manas inmitten der übrigen Sinne ist gelegentlich schon voll erfaßt: „Ich war anderswo mit meinem Verstande (*manas*), darum sah ich nicht . . ., so sagt man, denn nur mit dem Verstande sieht man“ usw.³⁶ Und so werden in der Kauṣītaki-Upaniṣad alle Elemente der Erkenntnis im Bilde des Rades zusammengeordnet, indem die Objekte als Radkranz, die Sinnesorgane als Speichen und das Prinzip der Intelligenz als Nabe in einem sich gegenseitig bedingenden Verhältnis vorgestellt werden. Hier sehen wir die Vorbereitungen zu einer idealistischen Auffassung, wie sie uns in späteren Perioden des indischen Denkens begegnen wird.

Erfährt so das Verhältnis der Seele zu ihren Organen und

Objekten in den ältesten Upaniṣaden schon eine etwas nähere Beleuchtung, ohne daß es doch zur Aufstellung der erkenntnistheoretischen Probleme und ihrer systematischen Untersuchung käme, so wird das psychische Leben in unseren Texten noch unter einem anderen Aspekt betrachtet. Es werden nämlich drei Zustände der Seele, die hier gern Puruṣa (Mann) genannt wird, unterschieden: Wachen, Traumschlaf (*svapna*) und Tiefschlaf (*susupti*). Wie sich die Seele im Wachen verhält, haben wir soeben gesehen; in Anknüpfung an primitive Vorstellungen spricht man hier gelegentlich von dem Puruṣa im Auge, dem dann gern der Puruṣa in der Sonne korrespondiert, so in mythischer Weise das Verhältnis der individuellen Seele und der kosmischen illustrierend. Im Traumschlaf aber wohnt das mythische „Männchen“ im Manas, denn im Traume gibt es, wenigstens nach einer Auffassung, keine reale Welt, sondern die Seele entnimmt das Material der Welt des Wachens und baut sich daraus, was sie will; das Licht aber, das im Wachen die Sonne spendet, erzeugt sie nun selbst, denn ihre Natur ist Licht (Intelligenz). Nach anderer Anschauung verläßt die Seele im Schlafe den Leib und schweift frei umher; oder die beiden Anschauungen werden so verbunden, daß die Seele den Leib zwar nicht verläßt, aber innerhalb seiner umherschweift³⁷. Diese Vorstellungen vom Träumen zeigen einerseits deutlich, daß die Irrealität der Traumwelt für unsere Texte klar von der Realität der Welt im Wachen geschieden ist, bereiten aber andererseits durch die Nebeneinanderstellung der beiden Welten den Weg für ihre spätere Gleichsetzung im Sinne des Illusionismus.

An den Traumschlaf schließt sich als dritter Zustand der Tiefschlaf, in welchem man keine Begierde mehr empfindet und kein Traumbild schaut. In schönen Worten schildert die Brhadāraṇyaka-Upaniṣad, wie die Seele dann ohne Bewußtsein äußerer und innerer Vorgänge als reiner Geist, frei von Verlangen und Leiden, erhaben über die irdischen Verhältnisse, zum zeitlosen Brahman geworden, ihr höchstes Ziel erreicht hat, ihre höchste Wonne genießt. Dies Ziel ist uns schon eingangs in den Worten Śaṇḍilyas entgegengetreten, aber dort war es als Abschluß gedacht („zu ihm werde ich, von hier abscheidend, eingehen“), hier jedoch ist es ein vorübergehender Zustand, in den die Seele gelegentlich gerät, ohne ihn doch festhalten zu können.

Die Erreichung des brahmischen Zustandes aber, wie sie

Śāṇḍilya im Auge hat, ist die Erlösung, und diese baut sich auf einer Reihe von neuen Anschauungen auf, die den Standpunkt der Upaniṣaden gegenüber dem der Brāhmaṇas charakterisieren.

Soweit in den Brāhmaṇas neben den rein irdischen Wünschen materieller Natur, wie wir sie oben kennengelernt haben, eschatologische Sorgen auftauchen, werden sie mit den üblichen rituell-magischen Mitteln abgewendet: man sichert sich durch Opferwerke die himmlischen Welten und schützt sich auf dieselbe Weise auch vor dem dort drohenden Wiedertod. Der Gedanke, daß sittliche Qualitäten, daß die ganze Lebensführung für das künftige Geschick des Menschen von Bedeutung sei, tritt nur zögernd in den jüngsten Brāhmaṇaschichten auf. Das starke Betonen dieses Gedankens dagegen ist einer der Züge, die den neuen Geist der ältesten Upaniṣaden kennzeichnen. So faßt Yājñavalkya den ihn über das Schicksal des Menschen nach der Auflösung des Organismus im Tode befragenden Ārthabhāga bei der Hand und führt ihn hinaus aus der Versammlung in die Einsamkeit, um ihm von dem großen neuen Geheimnis zu sprechen: Karmān. „Gut wird einer durch gute Tat, böse durch böse“³⁸. Diese Tat ist nun nicht ein Opferwerk, ein magischer Ritus oder dgl., sondern es ist der ganze Wandel des Menschen, die Summe seiner sittlichen Werke, die er frei gestaltet. Das menschliche Selbst (*ātman*) ist freilich das Weltprinzip Brahman, und insofern alles, Gutes wie Böses, aber jeder bildet daraus sein eigenartiges Wesen, indem er sich selbst durch seine Handlungen bestimmt. Neben der Brahman-Fülle, die im Menschen wohnt, wird aber auch von engerem empirischen Standpunkt aus die Begehrlichkeit als Grundzug der menschlichen Natur hervorgehoben, und so der Weg für die buddhistische Lehre vom Lebensdurst bereitet: „Hier sagt man nun (vgl. die Worte Śāṇḍilyas oben): ‚Begehren (*kāma*) ist es, woraus dieser Mensch besteht.‘ Wie aber sein Begehren ist, so ist sein Wollen. Wie sein Wollen ist, solche Tat tut er. Welche Tat er tut, zu solchem Dasein gelangt er“³⁹.

Was hat man nun unter guter und böser Tat hier zu verstehen? Ein Abschnitt der Chāndogya-Upaniṣad (3, 17) setzt in charakteristischer Weise an Stelle der Haupthandlungen des großen vieltägigen Somaopfers die Hauptzüge des menschlichen Lebens, gleichsam eine Hinausführung aus den Schranken des Rituals in die Freiheit der Natur. Hierbei wird für den

Opferlohn (*dakṣiṇā*), der den amtierenden Priestern zu spenden ist, eine Reihe ethischer Momente gesetzt: „Askese, Freigebigkeit, Rechtschaffenheit, Nichtschädigung (lebender Wesen), Wahrhaftigkeit.“ Eine umfassendere Aufzählung findet sich in Taittiriya-Upaniṣad (1, 9): „(Befolgung der) Weltordnung (*ṛta*), Wahrheit, Askese, Selbstbezwungung, (innere) Ruhe, (Besorgung der heiligen) Feuer, Feueropfer, (Ehrung der) Gäste, Leutseligkeit, Nachkommenschaft, Zeugung, Fortpflanzung.“ Man sieht, wie hier neben die allgemeinen Tugenden die speziellen Pflichten des Hausvaters gestellt sind, ein Hinweis auf die in der Bildung begriffene Gliederung des rechten Lebens nach Stadien (*āśrama*), wovon weiterhin noch zu reden sein wird. Uebrigens ist jeder der aufgezählten Pflichten im Texte noch „Lernen und Lehren des Veda“ hinzugefügt, gleichsam als die Grundlage aller rechten Lebensführung. Von schweren Vergehen andererseits, die man als böse Taten neben der Verletzung der eben aufgezählten Pflichten ansah, werden einmal Golddiebstahl, Trunksucht, Ehebruch mit der Frau des Lehrers, Mord eines Brahmanen und der Umgang mit solchen Verbrechern genannt⁴⁰.

Von dem Inhalt der Begriffe gut und böse in den ältesten Upaniṣaden wenden wir uns zurück zu den Gedanken Yājñavalkyas über die Wirkung des sittlichen Verhaltens. Daß sich diese Wirkung im Schicksal der Seele nach dem Tode realisiert, ergibt sich sowohl aus dem Zusammenhang, da im Vorangehenden der Vorrang des Sterbens ausführlich analysiert ist, als auch aus den folgenden Worten des Weisen, die ihrer Wichtigkeit wegen hier Platz finden mögen: „Wie eine Raupe, wenn sie zum Ende eines Grashalms gelangt ist, in eine neue Bahn eingehend sich in sich selbst zusammenzieht, so läßt dieser Ātman diesen Leib fallen und in Bewußtlosigkeit versinken und zieht sich, in eine neue Bahn eingehend, in sich selbst zusammen. Wie eine Weberin von einem künstlichen Gewebe den Stoff nimmt und daraus ein anderes, neues, schöneres Gebilde bereitet, so läßt dieser Ātman diesen Leib fallen und in Bewußtlosigkeit versinken und bereitet sich ein anderes, neues, schöneres Gebilde von der Natur der Väter oder der Gandharven oder der Götter oder des Prajāpati oder des Brahman oder von sonstigen Wesen“⁴¹.

An diesem Stück muß auffallen, daß von einer menschlichen Wiederverkörperung, von einer Rückkehr zur Erde nicht ausdrücklich die Rede ist, während doch gerade die Lehre

von der Seelenwanderung (*samsāra*) als die große Neuerung der Upaniṣaden gilt gegenüber dem Wiedertod im Jenseits, wie er uns in den Brāhmaṇas entgegentrat. Man hat daraus den Schluß ziehen wollen, daß Yājñavalkya, zwischen den Brāhmaṇas und dem größeren Teil der Upaniṣaden stehend, Karman und (wie wir sogleich sehen werden) Erlösung, aber noch nicht Seelenwanderung lehre⁴². So anziehend diese Hypothese auch ist, dürfte doch angesichts der Kürze des Stücks, auf dem sie beruht, und wegen der Schwierigkeit, die einzelnen Teile der Upaniṣaden historisch zu ordnen, folgende Betrachtungsweise vorzuziehen sein: Es ist der Standpunkt der sittlichen Vergeltung, der für den großen Weisen im Vordergrund steht; da treten die Einzelheiten dieser Vergeltung — Götterwelt, Menschenwelt, Tierwelt — zurück, ja selbst die Vergeltung für Böses wird vernachlässigt, und es handelt sich nur um zwei Gesichtspunkte: Taten, die Vergeltung heischen, und erlösendes Wissen, das alle Vergeltung aufhebt.

Läßt uns so Yājñavalkya an dieser Stelle über die näheren Schicksale der Seele nach dem Tode im Dunkel, so ergeben eine Reihe anderer Upaniṣadstellen ein mannigfaches Bild von den sich kreuzenden und oftmals verwirrten Vorstellungen, die sich unter Verwendung alter Anschauungen in der Ausgestaltung der neuen Lehre von der Seelenwanderung gebildet haben.

Da wird die Rückkunft der Seele nach der Leichenverbrennung unter dem Bilde einer fünffachen Opferung geschildert: Bei der ersten opfern die Götter den Glauben in der Himmelswelt als Opferfeuer; daraus entsteht der Mond. Zum zweiten den Mond im Regengott, daraus entsteht der Regen. Zum dritten den Regen in der Erde mit Nahrung als Resultat. Weiterhin die Nahrung im Manne; dadurch entsteht der Same. Und endlich ergibt sich durch die Opferung des Samens im Weibe die Leibesfrucht. Auch hier ist nur ein Gedanke ausgearbeitet: die Wanderung der Seele. Von sittlicher Differenzierung hören wir ebensowenig wie von Erlösung. Es wäre verführerisch, anzunehmen, daß mit der priesterlichen Färbung ein alter Standpunkt angedeutet sei, welchem der Erlösungsgedanke noch fern lag, aber es ist ebenso möglich, daß sich hier eben wieder nur eine Richtung geltend macht, ohne daß die anderen Seiten des Problems dabei nicht gekannt würden.

Eine andere Anschauung kennt zwei Wege: den Götterweg (*devayāna*), der durch helle Stationen wie Flamme, Tag, helle Monatshälfte usw. zu Brahman ohne Rückkehr führt. Das ist der Weg der Erlösung. Der andere Weg heißt der Väterweg (*pitṛyāna*). Er ist denen bestimmt, die gute Werke im bürgerlich-religiösen Sinne getan haben; er führt durch dunkle Stationen zum Monde, wo die Frucht der guten Werke genossen wird. Vom Monde geht es aber durch Aether, Wind, Rauch, Nebel, Wolken und Regen zurück zur Erde in die Pflanzen, deren Genuß durch einen Mann die Seele in dessen Sperma bringt. Die Auswahl dieses Vaters ist wieder moralisch bedingt: Guter Wandel in früherem Leben führt zur Wiedergeburt in einer der drei oberen Kasten, schlechter Wandel dagegen zu den Hunden, Schweinen oder unreinen Kasten. In Anknüpfung an die aus der ṛgvedischen Eschatologie bekannte dunkle Stätte der Bösen wird hier für diese ein dritter, von den beiden Wegen verschiedener Ort bestimmt: die Verkörperung in den kurzlebigen Insekten.

Diesen in Chāndogya (5) und Brhadāraṇyaka (6,2) vorgebrachten Unstimmigkeiten gegenüber bedeutet die Darstellung der Kauṣītaki-Upaniṣad (1) eine Klärung. Dort gehen alle zum Monde, wo eine Prüfung stattfindet. Nach deren Ausfall dürfen die einen den Götterweg zu Brahman beschreiten, die anderen kehren als Regen zur Erde zurück, um dort je nach ihren früheren Taten guter oder schlechter Verkörperungen teilhaftig zu werden. Die alte Vorstellung von den Beziehungen der Manen zum Monde empfahl sich offenbar durch die leichte Verknüpfbarkeit des lunaren Ab- und Zuströmens mit dem Ab- und Zufließen der abgeschiedenen Seelen.

Dies sind, wenn auch nicht alle, so doch die wichtigsten Formen, in die man die neue Lehre von dem Kreislauf der Seele (*saṃsāra*) geprägt hat. Daß es sich hier um etwas Neues handelt, zeigt sich schon daran, daß manches Problem des Saṃsāra noch nicht erfaßt ist, daß z. B. der Blick noch wesentlich in die Zukunft gerichtet, von einem rückschauenden Verständnis der gegebenen Lebenslage noch nicht die Rede ist. Dementsprechend fehlt auch die Betrachtung langer Reihen früherer Geburten, wie wir sie später in buddhistischen Texten finden. Charakteristisch ist auch die wenig freie Weise, in der man den Kreislauf konzipiert. Ueberall drängt sich Mythologisches hinein, Gebundenheit an alte Bilder, von denen man

nicht loszukommen vermag. Wie frei und würdig dagegen die Lehre Yājñavalkyas! Dieser Ungleichheit der Stücke muß der Leser, der nicht zu den Texten selbst greift, sich immer bewußt bleiben, um sich nicht nach dem Besten, was hier oft nur allein vorgetragen werden kann, ein einseitiges Urteil zu bilden. Unter diesem Vorbehalt wenden wir uns jetzt der Darstellung der Erlösungslehre zu.

Dem Schicksal der guten oder schlimmen Wiederverkörperung, welches nach Yājñavalkyas Worten den Begehrenden je nach seinen Werken erwartet, stellt der Weise das Eingehen in Brahman als das Los des Nichtbegehrenden gegenüber. Damit spricht er dieselbe Gewißheit aus, welche uns eingangs in den Worten Śāṇḍilyas entgegengetreten war, und ganz analog sehen wir auch in den ausgeprägteren Theorien der Seelenwanderung den Väterweg, der zur Rückkehr führt, kontrastiert mit dem Götterwege, der in Brahman ohne Rückkehr endet.

Was ist der Grund für diese Selbstverständlichkeit, mit der das Aufhören einer Existenz auf Erden, ja selbst im Himmel, so unbedingt jeder Neuverkörperung vorgezogen wird? Wie wir schon sahen, ist es der Glanz der Brahman-Idee, der gegenüber die Mängel jeder anderen Existenz deutlich werden; ist doch der (universelle) Ātman jenseits von Hunger und Durst, von Kummer und Wahn, von Alter und Tod⁴³. Wie aber konnte man zu diesem Ātman-Brahman gelangen? Zwei Mittel standen schon den Opfertheologen der Brāhmaṇas zu Gebote, um nicht nur irdische Güter, sondern auch Erlösung, zwar nicht vom Leben, aber vom Tode im Jenseits, zu gewinnen: Werke und Wissen. Zu diesen beiden Mitteln haben die Upaniṣadlehrer Stellung genommen: sie haben für das Ziel der Erlösung den Werkweg verworfen und den Wissenspfad erkoren.

Freilich gilt die Nutzlosigkeit der Werke zur Erlangung der Erlösung nicht ausnahmslos. Am Schlusse der Chāndogya-Upaniṣad wird demjenigen das Eingehen in die Brahmanwelt ohne Rückkehr versprochen, der als Schüler und dann als Hausvater seine Pflichten erfüllt hat. Das aber ist ein den zentralen Upaniṣad-Gedanken fremder Ton, durch den sich diese Ermahnung an den scheidenden Schüler als dem weiten Kreise der üblichen brahmanischen Sphäre angehörig erweist, der die Erlösung mechanisch an Stelle der sonst gebräuchlichen Himmelsverheißung setzt. Im allgemeinen geht die Anschauung der Upaniṣaden dahin, daß Opfern, Schenken und selbst

Jahrtausende fortgesetzte Kasteiung nur zu endlichen Welten führt, denn endlich sind die Himmelswelten, endlich ist die Seligkeit auf dem Monde. Wer also das Unendliche und Unbedingte sucht, dem können weder Werke noch Tugenden helfen. Solche Erkenntnis freilich lieben die Götter am Menschen nicht, denn nach den sarkastischen Worten einer Upaniṣad⁴⁴ sind die opfernden Menschen den Göttern ebenso nützlich wie die Haustiere den Menschen.

Nach Verwerfung der Werke bleibt das Wissen. Die Brāhmaṇas hatten dem Wissen höchsten Wert beigelegt. Wer die geheimen Bedeutungen und Beziehungen der Riten nicht kennt, der kann keine Wirkungen erzielen: Werk ohne Wissen ist machtlos. Die zauberhafte Macht des Wissens haben die Upaniṣaden für ihre Zwecke umgedeutet. Hatten die wissenden Opferpriester die kosmischen Beziehungen der Opferhandlungen beherrscht, so ist das Wissen des Erkenners in den Upaniṣaden auf die Beziehung seines Selbst und der ganzen Welt zum Ueberweltlichen, zum Absoluten gerichtet.

Die Natur dieses Wissens ist nun von ganz besonderer Art. Daß man sein Objekt nicht sinnlich erfassen kann, haben wir schon aus den Beispielen des Śvetaketu-Abschnitts erfahren. Damit eröffnet sich die weitere Frage, ob das Brahman intellektuell begriffen werden könne. Diese Frage ist zu verneinen. Mehrfach findet sich in den Reden Yājñavalkyas die Beschreibung des Absoluten durch die berühmten Worte „nicht, nicht!“⁴⁵. Kein Wort reicht hin zur Kennzeichnung des über alle Begriffe Erhabenen, „von dem die Worte samt dem Verstande ablassen, ohne es gefunden zu haben“. Durch Beilegung unvereinbarer Widersprüche und durch Verneinung aller möglichen Merkmale sucht der Weise die Unmöglichkeit jeder Schilderung deutlich zu machen: „Es ist das, o Gārgī, was die Weisen das Unvergängliche nennen; es ist nicht grob und nicht fein, nicht kurz und nicht lang; nicht rot (wie Feuer) und nicht anhaftend (wie Wasser); nicht schattig und nicht finster; nicht Wind und nicht Aether; nicht anklebend (wie Lack); ohne Geschmack, ohne Geruch, ohne Auge und ohne Ohr, ohne Rede, ohne Verstand, ohne Lebenskraft und ohne Odem; ohne Mündung und ohne Maß, ohne Inneres und ohne Äußeres; nicht verzehrt es irgend etwas, nicht wird es verzehrt von irgendwem.“ Mit den bildlichen Ausdrücken „Verzehrer“ und „Verzehrtes“ pflegen die alten Denker unsere Begriffe Subjekt und Objekt auszudrücken. Es ist also am

Schlusse der eben angeführten Stelle gesagt, daß das Absolute weder Subjekt noch Objekt sein kann, weil eben das, was alles ist, kein Objekt haben und somit auch kein Subjekt sein kann. Dieser hochgespannte Gedanke, dem sich freilich die sonstige Auffassung von den Funktionen der Seele nicht widerspruchslos angliedern läßt, ist erst ganz an seinem Platze, wenn Yājñavalkya seine Gattin dahin belehrt, daß nach dem Tode für den Erlösten kein Bewußtsein sei. Dort ⁴⁶ erklärt er, daß zum Erkennen eine Zweiheit gehöre; wenn aber alles zum eigenen Selbste geworden ist, wie sollte dann noch etwas erkannt werden können?

Das erlösende Wissen der Upaniṣaden ist also kein intellektuelles, vielmehr ist es innere Schau, intuitive Gewißheit. Es ist das Wissen der Mystik. Diese Mystik will keine Definitionen, „nicht sinne der Weise vielen Worten nach, sie ermüden nur die Rede“⁴⁷. Sie zieht den Worten das innere Erleben vor, wie ein europäischer Mystiker des Mittelalters verächtlich von der „*ventosa loquacitas philosophorum*“ gesprochen hat.

Die mystische Schau enthält, historisch betrachtet, Elemente zu späterer Entwicklung. Aller Mystik liegt ja die Ekstase nahe, in der das innere Erlebnis des erstrebten Zustandes visionär verwirklicht wird. Solche Bestrebungen mit Hilfe äußerer und innerer Mittel werden wir weiterhin im Yoga kennenlernen. In den Reden Yājñavalkyas ist nichts davon zu spüren, der reine Schwung dieses Schauens bedarf weder einer besonderen Technik noch der Vision. Aber beides hat minderen Geistern, die in den ältesten Upaniṣaden zu Worte kommen, nicht gefehlt. So hören wir von dem Puruṣa im rechten Auge, der die jenseitige Form des Brahman verkörpert, daß er sich wie ein gelbes Saffrangewand, wie ein weißer Lotos, wie eine Flamme oder ein Blitz manifestiere⁴⁸; und neben solchen Visionen findet sich auch schon gelegentlich die Praxis der Atemregulierung als Mittel zur Vereinigung mit dem Höchsten⁴⁹.

Und noch eine andere Strömung scheint sich mir neben dem Yoga vorzubereiten. Die intensive, fast möchte man sagen, innige Versenkung in die Idee des allverbreiteten Absoluten weist hin auf die Bhakti (Gottesliebe), deren große Bedeutung für Indien uns im Verlauf dieser Darstellung noch deutlich werden wird. Neigt doch der Ātman in seiner jenseitigen Gestalt selbst bei Yājñavalkya schon gelegentlich zur Verpersönlichung, und sei es vielleicht auch nur in der

Ausdrucksweise; an minder hoch stehenden Stellen aber wird des öfteren das neutrale Brahman zum persönlichen Brahman-gott.

Indem wir uns mit diesen Andeutungen begnügen, kehren wir zum Hauptfaden unserer Betrachtung zurück. Es gilt jetzt, die Wirkung des Brahman-Erlebnisses ins Auge zu fassen, die Einswerdung mit dem Absolutum im Leben und nach dem Tode zu schildern.

Yājñavalkya schließt seine oben besprochene Belehrung über die Taten und ihre Folgen mit den Worten: „So geht es mit dem Begehrenden. Nunmehr von dem Nichtbegehrenden. Wer ohne Begehren, frei von Begehren, selbst sein Begehren ist, dessen Lebenshauche ziehen nicht aus, sondern Brahman ist er und zu Brahman geht er hin Wie eine Schlangenhaut tot und abgeworfen auf einem Ameisenhaufen liegt, also liegt dann dieser Körper; aber das Körperlose, das Unsterbliche, das Leben ist lauter Brahman, ist lauter Licht“⁵⁰. Bezeichnend, daß das Eingehen zu Brahman im Tode hier voransteht. Der Erlösungsgedanke schließt sich eben an frühere Jenseits-hoffnungen an. Aber wie er über sie alle hinausragt durch die Tiefe seiner Konzeption, so beschränkt er sich auch nicht auf das Jenseits, sein mildes Licht leuchtet schon auf dieser Erde in vollem Glanze. Die Gewißheit, die aus den Worten Śāṇḍilyas spricht, ändert den Wissenden schon bei Lebzeiten. Wer sich als das All erlebt hat, kann nicht mehr begehren, denn, sagt über ein Jahrtausend später ein Anhänger dieser Lehre⁵¹, „Was kann wünschen, wer alles hat?“ So ist das Nichtbegehren ein natürliches Korrelat des erlösenden Wissens von der Allnatur des Ātman: „Wer ihn erkannt hat, der wird ein Muni (ein schweigender Schauer)“. Er begehrt nicht mehr Nachkommen, nicht mehr Besitz, sondern er verläßt (*pravrajati*) das Dorf und zieht als Bettler (*bhikṣu*) umher. Die Folgen seiner guten und bösen Taten sind aufgehoben, er ist jenseits von gut und böse. Sein Selbst in allen erkennend ist er, voll innerer Ruhe und Gesammeltheit, im Vollbesitz des Friedens. Und kommt dann der leibliche Tod, so ist das nur eine geringfügige Veränderung. Sein individuelles Bewußtsein, über das er innerlich schon hinausgewachsen war, schwindet in der zeitlosen Geistigkeit des allseienden Ātman, der reine Wonne ist.

Daß dieser Standpunkt nicht Gemeingut weitester Kreise werden konnte, liegt auf der Hand. Selbst die weise Gattin

Yājñavalkyas, die ihren Anteil bei der Besitzteilung ausschlägt, um über die Unsterblichkeit belehrt zu werden, gerät in Verwirrung, als sie vernimmt, daß nach dem Tode kein Bewußtsein sei. In einem Gespräch, das einmal, statt unter Menschen, unter Göttern stattfindet, fühlt sich Indra unbefriedigt von der Belehrung Prajāpatis, daß der unbewußte Zustand im Tiefschlaf die ersehnte Einswerdung mit Brahman bedeute: „Ach da kennt doch nun einer in diesem Zustand sich selber nicht und weiß nicht, daß er dieser ist, noch auch kennt er die anderen Wesen! In Vernichtung ist er eingegangen; hierin kann ich nichts Tröstliches erblicken“⁵².

Neben solchen Geistern, die nur vor der letzten Konsequenz zurückschrecken, finden sich andere, die die Ātman-Lehre in größerem und größtem Maßstabe mißverstehen. Schon die Theorie des Götterweges, auf dem der Kenner der Lehre zu Brahman gelangt, muß als Vergrößerung bezeichnet werden, wenn man auf den Sinn der Reden Yājñavalkyas hinblickt. Denn in ihnen scheint mir mit Deußen deutlich die Idee hervorzuleuchten, daß es sich beim Wissenden nicht um ein Werden zu Brahman, sondern um Realisierung eines immer Gegebenen handelt, welcher Gedanke aber bei der Natur des Denkens dieser Zeit die Māyātheorie durchaus nicht fordert. Schlimmer noch liegen die Dinge, wenn der Eingang zu der Welt des auf einem Ruhebett thronenden Brahman von einem Examen vor ihm abhängig gemacht wird und dann sinnliche Genüsse aller Art dem Zugelassenen als endgültige Belohnung winken. Am weitesten aber wird die Entfernung von den hohen Zentralgedanken, wenn, wie schon oben erwähnt, das Eingehen zu Brahman von der Befolgung eines rechten bürgerlich-brahmanischen Lebenslaufes abhängig gemacht oder gar als Geheimzauber zur Gewinnung von Menschen oder Sachen gebraucht wird. Wenn ich diese Erscheinungen Vergrößerung oder Herabziehung der höchsten Lehre nenne, so ist das systematisch zu verstehen, da eine historische Abfolge der einzelnen Stücke in den ältesten Upaniṣaden nicht auch nur mit einiger Sicherheit aufgestellt werden kann und somit die Möglichkeit besteht, daß die Differenzen nicht der Entwicklung des Gedankens, sondern der Qualität der einzelnen Verfasser zugeschrieben werden müssen. Die Zentralgedanken aber sind von all dem nicht erstickt worden, ihr Fortleben in der indischen Geistesgeschichte wird uns noch oft zu beschäftigen haben.

4. KAPITEL: JÜNGERE UPANIṢADEN

Wir haben im vorigen Kapitel die Hauptgedanken jener Gruppe von Upaniṣaden betrachtet, die auf Grund innerer und äußerer Kriterien lange vor der Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr. angesetzt werden müssen. Aus den mannigfach gewendeten Gedanken, die dort vorgetragen wurden, lassen sich zwei große Resultate feststellen:

1. Im Zentrum steht die Idee des Absolutum, des Brahman. Die Einzelseele, der Ātman im Menschenleibe, ist ihrer Natur nach das Weltprinzip Brahman, der universale Ātman. Aber diese so oft als Identität bezeichnete Wesenseinheit bedarf der Realisierung durch das Erlebnis dieser Einheit. So wird man zu Brahman, das ist die Erlösung. Auch die Materie ist im Grunde Brahman, denn sie stammt daraus. Sofern sie aber vom Urgrunde verschieden ist, wird sie als minderwertig betrachtet.

2. Die Erlösung wird durch Wissen bewirkt. Wer sie nicht erlangt, wird wiedergeboren. Die Art dieser Wiedergeburt bestimmen die früheren Taten. Das ist der Saṃsāra.

Wir wenden uns nun zu einer zweiten und dritten Gruppe von Upaniṣaden. Die erste derselben zeigt gegenüber den älteren erhebliche Unterschiede, die wir am besten mit Deußens Worten charakterisieren: „Der Zusammenhang mit den Śākhās (Vedaschulen) erscheint teils zweifelhaft, teils künstlich gemacht, ist unter allen Umständen nur ein lockerer; die āraṇyaka-artigen Allegorien fehlen; der Upaniṣadgedanke ist nicht mehr in der Entwicklung begriffen, sondern erscheint überall als ein fertig überkommener; bestimmte Verse und Wendungen, in denen er sich ausprägt, kehren überall wieder; eine Phraseologie hat sich bereits gebildet; die Sprache ist fast durchweg metrisch“⁵³. Die dritte Gruppe ist wieder zur Prosa zurückgekehrt, doch ist diese Prosa von der der alten Upaniṣaden durchaus verschieden. Diese Gruppe benutzt und zitiert auch vielfach die beiden ersten. Unsern folgenden Betrachtungen legen wir von der zweiten Gruppe Kāṭhaka und Śvetāśvatara, von der dritten Maitrāyaṇa zugrunde. Dem Alter nach folgen diese drei Upaniṣaden in der Reihenfolge, in der sie eben genannt sind, aufeinander. Dieser sichergestellten Chronologie untereinander entspricht nun aber leider keinerlei Sicherheit über die absolute Chronologie dieser Texte. Dazu kommt, daß die Vers-Upaniṣaden noch weniger als die alten Prosa-

Upaniṣaden Einheiten darstellen. Wie leicht fügen sich Strophen in die Zusammenhänge ein, deren Lockerkeit sich jedem kritischen Leser sofort aufdrängt. Und Verse wandern so leicht durch lange Zeit von Mund zu Mund und lassen sich so leicht durch eine kleine Umstellung einer neuen Umgebung einpassen.

Diese Unsicherheit der Datierung ist besonders beklagenswert, weil es sich hier gerade um eine der wichtigsten Fragen der altindischen Geistesgeschichte handelt, nämlich um die Frage nach dem Alter und der Entstehung der S ā ṁ k h y a p h i l o s o p h i e. Die klassische Form dieses Systems werden wir später (Kap. 8) aus der Sāṁkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa kennenlernen, welches Werk ins 5. oder 4. nachchristliche Jahrhundert gehört. Aber wesentliche Ideen des Sāṁkhyas reichen um viele Jahrhunderte weiter zurück: nicht nur ist das große Epos in seinen didaktischen Teilen voll davon (vgl. Kap. 6), auch die Upaniṣaden der dritten und zweiten Gruppe enthalten zahlreiche solche Elemente, und endlich sind Beziehungen zur Sāṁkhyaphilosophie und dem mit ihr eng zusammengehörigen Yoga in den ältesten buddhistischen Texten deutlich erkennbar. Man kann also sagen, daß nach den ältesten Upaniṣaden Sāṁkhyas-Ideen aufgekommen sein müssen.

In welcher Form haben wir uns nun dieses Sāṁkhyas zu denken? Die weitgehendste Hypothese⁵⁴ beantwortet diese Frage dahin, daß der mythische Seher Kapila, dem spätere Tradition die Begründung des Systems zuschreibt, als historische Persönlichkeit anzusehen sei, der das Sāṁkhyasystem in allem Wesentlichen so aufgestellt habe, wie es uns in seiner klassischen Form aus der Kārikā bekannt ist. Eine andere Auffassung⁵⁵ lehnt die Historizität Kapilas ab und nimmt an, daß sich vor Buddha ein primitives Sāṁkhyas abseits von den altbrahmanischen Gedankengängen gebildet habe, das sich in vieler Hinsicht von der klassischen Form unterschied, aber doch schon ein einigermaßen geschlossenes, unabhängiges System darstellte; die Ideen dieses Systems seien dann allmählich in die Upaniṣadkreise eingedrungen und hätten jene Gedankenmischungen erzeugt, die wir in Kāthaka usw. in steigendem Maße finden. Es ist hier nicht der Ort, das Für und Wieder dieser Hypothesen zu erörtern. Unsere Stellung zu ihnen ist kurz folgende: die erste Hypothese scheint unannehmbar, die zweite durchaus möglich aber weniger wahrscheinlich als eine dritte⁵⁶, nach welcher die Sāṁkhyas-Ideen

in engem Zusammenhang mit den Spekulationen der ältesten Upaniṣaden allmählich entstanden sind und demgemäß allmählich in den Upaniṣaden der zweiten und dritten Gruppe zutage treten. Schließlich sei noch hinsichtlich des Verhältnisses der drei oben genannten Upaniṣaden die Vermutung ausgesprochen — von irgendwelcher Sicherheit kann keine Rede sein —, daß Kāṭhaka und Śvetāśvatara vorbuddhistisch sein mögen, und zwar Kāṭhaka vielleicht ihrer jetzigen Form nach, Śvetāśvatara wenigstens dem größten Teil ihres Materials nach, während Maitrāyaṇa lange nach dem Auftreten des Buddha anzusetzen sein dürfte.

Im Brhadāraṇyaka (4, 4, 22) hören wir aus dem Munde Yājñavalkyas von solchen, die, um die Welt des Ātman zu gewinnen, ihren Besitz aufgaben und als Bettler, als Wanderer das Dorf verließen. Wir dürfen annehmen, daß diese Männer die alten Gedanken weitergedacht haben, und daß sich unter ihnen im Zusammenhang mit dem Alten Neues gebildet hat. Das ist ganz das Bild, das uns die Upaniṣaden der zweiten Gruppe geben. Die Gedanken, daß man die Vereinigung mit dem Absoluten, die Erlösung von der Wiedergeburt erstreben müsse, stehen auch weiterhin im Vordergrund. Aber man denkt auf der Grundlage der alten Ueberlieferung diese Gedanken nun weiter durch: das Verhältnis des Absoluten zur Materie zieht die Aufmerksamkeit auf sich, man erarbeitet Evolutionsreihen, in denen die verschiedenen Faktoren des Materiellen, des Psychischen und des Höchsten durch wohlgeordnete Aufeinanderfolge in ihrem gegenseitigen Wert und ihrer wechselseitigen Beziehung klargestellt werden sollen. Das ist S ā m k h y a , d. h. die Philosophie, die durch „Aufzählen“ charakterisiert ist. Solche Reihen dienen aber nicht nur dem Zwecke der Klarstellung, sie haben auch praktischen Nutzen. Der Weg zum Höchsten, den man um der Erlösung willen finden muß, ist ja nicht durch intellektuelle Erkenntnis zu gewinnen, es bedarf, wie wir schon sahen, des inneren Erlebens, einer Versenkung in das Absolute unter Abwendung von dem, was davon verschieden und daher leidvoll ist. Einer solchen Abwendung dient die Reihe, die vom Niedrigen durch Höheres zum Höchsten führt. Da entfernt man sich vom Materiellen, da läßt man das Intellektuelle hinter sich und gelangt zur inneren Stille der reinen Versenkung. Das ist der Y o g a . Ein Drittes endlich wird im Zusammenhang mit der Idee des Absoluten gefunden. Nicht nur in Stellen,

wo vergröbernde Vorstellungen zu krassem Anthropomorphismus führen, sondern oft gerade in den feinsten Predigten Yājñavalkyas findet sich eine Neigung, von dem universellen Ātman als dem alleinigen Herrn zu sprechen, auf dessen Geheiß die Sonne aufgeht und die Ströme fließen. Die Herrlichkeit des höchsten Brahman gestaltet sich jetzt in manchen Kreisen zu einem überweltlichen Gott, der dank der dazwischenliegenden Geistesarbeit sehr verschieden ist von den alten Göttern, denen man in der Ṛgveda- und Brāhmaṇaperiode opferte. Seine Gnade hilft auf dem schweren Pfade der Erlösung vorwärts, und zu gewinnen ist diese göttliche Hilfe eben durch das Verständnis von Gottes Größe, durch die Realisierung des Brahman, welches der Gott ist. Das ist der neue Theismus.

Wir beginnen unsere Betrachtung mit der Kāṭhaka-Upaniṣad, die durch Benutzung einer alten Brāhmaṇageschichte — ein in das Reich des Todesgottes verschlagener Jüngling empfängt von diesem Belehrung — ihren Zusammenhang mit der alten Tradition selbst bekundet, während der zweite Teil der Upaniṣad einen jüngeren Eindruck macht⁵⁷.

Indem wir nun mit der Kāṭhaka-Upaniṣad den Kreis der Vers-Upaniṣaden betreten, drängt sich zuerst die Frage auf, wie sich diese Gruppe in ihrer Zielsetzung zu den alten Prosa-Upaniṣaden verhalte. Wir können diese Frage dahin beantworten, daß das Ziel durchaus das gleiche geblieben ist: das Eingehen zum Absoluten ist hier die Erlösung, wie sie es in der Lehre Śāṇḍilyas und Yājñavalkyas ist. Bedingung dieser Erlösung ist das rechte Wissen. Auch diese Bedingung ist uns schon bekannt, aber sie hat jetzt erhebliche Erweiterungen erfahren; man fühlt, daß hier weiter gearbeitet worden ist. In älterer Zeit bestand das Wissen in der Erkenntnis von der Wesensgleichheit meiner Seele mit der Allseele. Solche Erkenntnis ist auch jetzt gefordert, aber die Verhältnisse, die man dabei zu durchschauen hat, sind komplizierter geworden: Da ist die Seele im Leibe mit ihren Funktionen, da ist die Seele in ihrer Allverbreitetheit in der Welt und da ist die absolute Seele in ihrer Freiheit von der materiellen Welt. Und zwischen diesen verschiedenen Manifestationen des Ātman hat die Materie wieder einen selbständigen Platz gewonnen. In alten Zeiten hatte man, wie wir sahen, vom Schöpfer und von den Urwassern gesprochen, und aus jenen Urwassern hatte man dann den Urgott als Erstgeborenen der Schöpfung wieder

hervorgehen lassen. Die große Entdeckung des allgegenwärtigen Brahman-Ātman hatte dann in den ältesten Upaniṣaden den Gedanken an die Materie entweder ganz zurückgedrängt oder sie auf verschiedene Weise in absolute Abhängigkeit von dem geistigen Brahman gebracht. Nun findet sich das Denken bei der weiteren Ausarbeitung der alten Upaniṣad-Ideen wieder genötigt, die Frage nach der Urmaterie aufs neue ins Auge zu fassen. In gereifterer Form treten die alten Ideen in neuer Beleuchtung wieder in ihre Rechte, die Urmaterie wird wieder ein selbständiges Prinzip neben dem Urgeist. Sie heißt jetzt Avyakta, das Unentfaltete. In seinem Bereich ist die Einzelseele, die im Leibe wohnt, ist auch die große Seele (*mahān ātmā*), die die Welt erfüllt. Dieser große Ātman scheint den alten Erstgeborenen der Schöpfung zu vertreten oder auch „jenes große ungeborene Selbst, welches unter den Hauchen jener aus Erkenntnis bestehende ist“⁵⁸. Die Wesenseinheit dieser verschiedenen Seelenaspekte muß man erkennen; wer dies Wissen besitzt, der wird frei von Kummer im Leben und braucht nicht wiederzukommen, denn er ist zur absoluten Seele geworden. Daß sich neben diesen neuen Scheidungen die älteren einfacheren Auffassungen reichlich wiederfinden, kann nicht wundernehmen. Die mystische Dichtung aller Zeiten, und besonders in Indien, hat niemals das Bedürfnis nach streng-logischen Scheidungen empfunden oder das Gefühl für das Aufeinanderstoßen verschiedenartiger Elemente besessen. Im Epos und besonders in der Bhagavadgītā werden wir diese Beobachtung immer wieder machen können.

Wie erlangt man nun das erlösende Wissen? Der natürliche Weg ist auch hier wie von jeher die Belehrung durch einen Kundigen, denn selbständiges Grübeln führt nicht zur Ātman-Erkennntnis. So stellt sich ja unsere ganz Upaniṣad durch die Einleitungsgeschichte als eine Belehrung des fragenden Brahmanenjünglings durch den Todesgott dar, welcher erst nach allerlei Ausflüchten den Schleier von der geheimen heilbringenden Wahrheit zu heben bereit ist. Aber nicht überall wird die Belehrung als gangbarer Weg betrachtet. Wir finden sie an einer Stelle (2,23) neben Verstand und Gelehrtheit verworfen: „Wen er sich erwählt, der kann ihn erfassen, dem offenbart der Ātman sich selbst.“ Leicht möglich, daß dieser Vers hier nicht seine ursprüngliche Stelle hat⁵⁹, da die hier verkündigte, in unserer Upaniṣad sonst nicht übliche Gnadenwahl auf den in der Śvetāśvatara-Upaniṣad vertretenen Theismus hinweist.

Aber die Belehrung vermittelt noch nicht die erstrebte Schau, deren mystische Natur wir früher charakterisiert haben. Es bedarf einer inneren Vorbereitung, durch welche die unruhige Seele zu der Stille kommt, in der allein die Verwirklichung der Ātman-Erkenntnis möglich ist:

„Nicht, wer von Frevel nicht abläßt,
Unruhig, ungesammelt ist,
Nicht, dessen Herz noch nicht stille,
Kann durch Forschen erlangen ihn“⁶⁰.

Auf diese Leidenschaftsbezwungung gehen eine Reihe wichtiger Verse (3, 3 f.), die wir nunmehr ins Auge fassen. Unter dem Bilde des Wagens wird das Verhältnis der Seele zum Leibe und zur Außenwelt dargestellt: Der Ātman fährt im Wagen des Leibes, den die Vernunft (*buddhi*) lenkt; ihr Zügel ist das Denkorgan (*manas*), die Sinnesorgane sind die Rosse und die Dinge der Außenwelt sind die Fahrbahn. Die unbändigen Rosse zu zügeln ist die Aufgabe des Weisen, und dazu bedarf es des angespannten Zügels, d. h. das Denkorgan (*manas*) muß *yukta* sein. Dieses Wort aber kommt von der Verbalwurzel, von der auch „Yoga“ abgeleitet ist. Beachtenswert ist in diesem Bilde ferner die Stellung der Seele: nicht sie ist angespannt, sondern ihr Organ, das Manas; sie selbst fährt im Wagen, wie wir uns den Kämpfer im Streitwagen zu denken haben, ohne sich mit der Lenkung zu befassen, weil Wichtigerem zugewandt; ihr Organ, die Buddhi (Vernunft), lenkt den Wagen. So steht der Ātman nur durch Manas und Sinnesorgane mit den Sinnendingen in Beziehung, und als solcher ist er der Erfahrer oder Genießer (*bhoktr*), d. h. er ist die Seele im empirischen Zustande. Diese soll durch Bezwungung ihrer Organe zu ihrem Ziele kommen. Charakteristisch für das Hin und Her zwischen Altem und Neuem ist es, daß als Ziel am Schlusse dieser Verse „der höchste Schritt Viṣṇus“ genannt ist, jene mythische Bezeichnung des Ortes der Seligen, die schon in den Hymnen des R̥gveda begegnet.

Hat das Bild des Wagens mit dem Wagenfahrer, dem Wagenführer, dem Zügel, den Rossen und der Bahn gezeigt, daß die Selbstbezwungung durch Kontrolle der Sinnesorgane mittels Anspannung des Manas zu geschehen hat, so führt uns eine anschließende Versgruppe (3, 10 f.) auf diesem Weg weiter, indem sie erst die Reihenfolge der einzelnen Faktoren des Erlösungsweges angibt, um dann die auf diese Stufen anzuwen-

denden Methoden zu lehren. Die Zweiteilung dieser Belehrung ist von Bedeutung. Wir können den ersten Teil als Theorie bezeichnen, dem dann als zweiter Teil die Praxis folgt. Die Theorie ist die Aufzählung der Prinzipien, Aufzählung aber ist *Sāṃkhya*. Die Praxis ist die Benutzung dieser Reihe zur Hemmung oder Zügelung des jeweils unteren Faktors in dem nächst höheren. Die Ausdrücke, die für diese Zügelung verwendet werden (*yam, niyam*), sind termini technici des *Yoga*, die freilich in systematischeren Stadien der Yogalehre für die ersten Stufen der Versenkung reserviert sind, hier aber, wo die Lehre noch in sehr einfacher Form auftritt, für alle Stufen gleichmäßig verwendet werden.

Die Aufzählung der Faktoren, die gleichzeitig eine Stufenfolge ist, beginnt mit den Sinnesorganen, denen die Dinge übergeordnet sind⁶¹. Dann folgt das *Manas* (das Denkorgan als sechstes Sinnesorgan, etwa unser „Verstand“), darauf die *Buddhi* (die Intelligenz, etwa unser „Vernunft“), dann der *Mahān ātmā* (wörtlich der große *Ātman*, wahrscheinlich der *Ātman*, insofern er in die Welt eingegangen ist), dann das *Avyakta* (wörtlich das Unentfaltete, etwa unser „Urmaterie“) und endlich der *Puruṣa* (die Seele in ihrer Absolutheit). Und nun wird in einem Verse ganz kurz die Praxis der Versenkung angedeutet: *Manas* und die Sinnesorgane (für welche hier „die Rede“ als Repräsentant auftritt) soll man zur Beruhigung bringen im „Erkenntnis-Selbst“, d. h. in der *Buddhi*, die hier die Einzelseele repräsentiert, dies wiederum im großen *Ātman* und diesen endlich in dem stillen *Ātman*, d. h. im *Puruṣa*.

Aehnlich wie diese Lehre über die Prinzipien und ihre Verwendung im *Yoga* den ersten Teil der *Kāṭhaka-Upaniṣad* beschließt, erscheint eine solche Belehrung auch als Krönung des zweiten Teils (6, 6 f.), nur abgeklärter und entwickelter. Die Stufenfolge von den Sinnen bis zum *Puruṣa* ist hier mit Auslassung der „Dinge“ dieselbe, nur daß die *Buddhi* hier „*Sattva*“ (Realität, Klarheit) genannt ist, ein Ausdruck, dessen Bedeutung uns bald beschäftigen wird. Deutlicher tritt hier aber vor allem der *Yoga* auf. Nicht nur wird er ausdrücklich mit Namen genannt, sondern es erscheint auch ein weiterer Terminus des Systems als Definition des *Yoga*: die Fixierung (*dhāraṇā*) der Sinnesorgane. „Wenn die fünf Erkenntnisorgane samt dem *Manas* stillstehen und die *Buddhi* unbeweglich ist, so nennen sie das den höchsten Weg (zur Erkenntnis)“ (6, 10). Ferner wird gesagt, daß das Wissen von der Geson-

dertheit der Sinne über allen Schmerz erhebt, d. h. es wird die Abgesondertheit der Seele von ihren leiblichen Funktionen betont. Mit diesem Gedanken tut sich für uns als historische Betrachter und systematisch Scheidende (aber nicht notwendig für den Dichter dieser Stelle) ein entscheidender neuer Aspekt auf: die Scheidung des Ichs vom Nicht-Ich, von Geistigem und Materiellem. Lag früher der Ton auf dem Werden zum Absoluten, so liegt er nun auf dem Sichlösen von der Materie. Wie den Halm aus dem Schilfe, heißt es im Schluß des zweiten Teils unserer Upaniṣad, soll man den Puruṣa aus dem Leibe ziehen. Einen weiteren Schritt in dieser Richtung wird uns im folgenden Kapitel der Buddhismus zeigen: die reine Loslösung.

Von der Kāṭhaka-Upaniṣad wenden wir uns zur Śvetāśvatara-Upaniṣad, deren metrische Praxis⁶² den jüngeren Eindruck, den man von ihrem Inhalt empfängt, bestätigt. Dazu kommt ein literarhistorisches Moment: Während sich die erste Upaniṣad an eine auch sonst durch zu ihr gehörige Texte bekannte Vedaschule anschließt, entbehrt die zweite nicht nur solcher Anknüpfung (obwohl sie sich innerlich durch den Gebrauch zahlreicher altvedischer Verse mit der alten Tradition verbunden zeigt), sondern erklärt selbst in einem ihrer Schlußverse, den über die Āśramas Erhabenen vorgetragen worden zu sein, d. h. einem Kreise von Männern, die den durch die brahmanische Ordnung vorgeschriebenen Lebensstadien als Schüler, Hausvater usw. abgesagt und in freier Gemeinschaft ihre Ideale zu verfolgen unternommen hatten⁶³. Die Probleme, die solche Kreise beschäftigten, werden im Anfang unserer Upaniṣad namhaft gemacht: „Ist Brahman die (oder eine) Ursache? Woher stammen wir? Wodurch leben wir? Worauf sind wir gegründet (d. h. was ist der letzte Sinn unseres Lebens)? Von wem beherrscht in Lust und Leid bewegen wir uns hin nach dem Zustande des Brahman-Kenners (d. h. nach der Erlösung)? Ist Zeit oder Natur, Notwendigkeit oder Zufall, die Elemente oder der Puruṣa der Urgrund?“ Daß diese Fragen hier nicht individuelle Einfälle sind, sondern wirklich das Suchen der Denkenden kennzeichnen, ist durch parallele Aeüßerungen in buddhistischen und jainistischen Texten hinlänglich bezeugt.

Aus diesen Problemen findet unsere Upaniṣad den Ausweg durch ihre These von dem *e i n e n* Gotte. Diese Gotteslehre aber erscheint inmitten eines Strudels von Begriffen, in wel-

chem die Brahman-Ātman-Idee der ältesten Upaniṣaden in gewisser Fortbildung und die Anschauungen des Sāṃkhya-Yoga, deren einfachere Form uns in der Kāṭhaka-Upaniṣad entgegentrat, mit altvedischen Versen eine schwer darstellbare Gemeinschaft bilden. Denn von einer solchen wird man doch reden dürfen, auch wenn man an einen einheitlichen Autor des Werkes zu glauben für unmöglich hält. Wir werden die Upaniṣad als das Produkt eines Kreises anzusehen haben, aus dem sie, sei es durch einmalige Zusammenfassung vorhandener Materialien, sei es durch allmähliches Anwachsen, hervorgegangen sein muß. Die Bekanntschaft mit den früheren Produkten der indischen Literatur zeigt sich in der Benutzung von Versen aus den philosophischen Ṛgvedahymnen und von Versgruppen aus Hymnen, die zum Opfergebrauch in verschiedenen Schulen des Veda der Opfersprüche (Yajurveda) zusammengestellt waren, während man bei den sich hier wiederfindenden Versen aus früheren Upaniṣaden zweifelhaft sein kann, ob wirkliche Entlehnung vorliegt oder ob es sich hier nicht um Gemeingut der Asketenschulen handelt.

In dem Wirrwarr unserer Upaniṣad kann uns ihr Gottesbegriff noch am besten zum Führer dienen. Daß dieser Gott aufs engste mit der Brahman-Idee zusammenhängt, zeigt seine so häufig betonte Allverbreitetheit. Wer ihn in den Elementen wie im Seelischen erkennt, wird erlöst. Eine Reihe altvedischer Verse, deren Einzelheiten man natürlich nicht pressen darf, fließen zur Bekräftigung der göttlichen Allgegenwart ein. Und diese Verse erhalten einen vertieften Sinn, indem sie von der Brahman-Idee, wie die ältesten Upaniṣaden sie erarbeitet haben, ihre Beleuchtung empfangen. Wenn aber auch Gott so mit dem Brahman gleichgesetzt oder als der Antreiber des als „Brahman-Rad“ bezeichneten Weltgetriebes dargestellt wird, so wird er andererseits auch wieder unter dem Brahman-Begriff mit Welt und Seele als Dreiheit zusammengeordnet. Darin zeigt sich so recht die Stärke der allumfassenden und dabei abstrakten Brahman-Konzeption, daß sie sich selbst neben dem lebendigen Gottesbegriff, nicht nur mit ihm verfließend, sondern sogar ihn überschattend, zu halten vermocht hat. Aehnliche Verhältnisse werden wir in der Bhagavadgītā und viel später in dem theistischen Vedānta Rāmānujas kennenlernen.

Besonders eigentümlich zeigt sich der Gottesbegriff unserer Upaniṣad im Verhältnis zur Materie, deren Selbständigkeit

uns das Sāṃkhya der Kāthaka-Upaniṣad vor Augen geführt hat. Alten, mit dem Gottesglauben verbundenen Anschauungen gemäß wird die Materie des Sāṃkhya (der technische Ausdruck des Sāṃkhya für Materie: *pradhāna*, Hauptsache, wird dabei gebraucht) sogar als vergänglich (*kṣara*) dem unvergänglichen Gott gegenübergestellt. Da aber *kṣara* auch die Bedeutung „fließend“ besitzen kann, ist gleichzeitig der Sāṃkhyagegensatz zwischen Prakṛti und Puruṣa, Werden und Sein, angedeutet. In demselben Verse (1, 10) wird dann dem, der sich nach Yogaart dem Gott gegenüber verhält, Aufhören der Māyā verheißen. Dieser für die indische Philosophie wichtige Begriff, in dem später der Illusionismus des monistischen Vedānta seinen Ausdruck findet, zeigt sich mehrfach in unserer Upaniṣad. Das Wort Māyā wird schon in den Hymnen des R̥gveda in der Bedeutung „Zauberkunststück“ für Gestaltverwandlung u. ä. der Götter gebraucht. In unserem Text (4, 9—10) wird von dem Gott als Zauberer (*māyin*) gesprochen, der diese ganze Welt erschaffen hat, während die Seele (hier der „andere“ genannt) durch das Zauberstück (*māyā*) gebannt ist, und dann wird noch ausdrücklich hinzugefügt, das Zauberstück sei die Natur (*prakṛti*, Sāṃkhya-Terminus für Urmaterie) und die ganze Welt sei von den Teilelementen des großen Gottes durchdrungen.

Haben wir hier die Anschauung des Illusionismus, wie sie uns später in den Kārikās des Gauḍapāda entgegentritt? Ich glaube das nicht und möchte Oldenbergs Ansicht⁶⁴ für richtig halten, daß, was der Zauberer schafft, für den Augenblick wirklich da ist. Das tertium comparationis scheint mir hier nicht in der Unwirklichkeit des Hingezauberten zu liegen, sondern in der souveränen Macht, mit der der Zauberer spielend etwas hinstellt, so wie später göttliche Taten gern als „Spiel“ (*līlā*) bezeichnet werden. Dazu stimmt einerseits, daß der Gott ja selbst mit seinen Teilelementen (mögen diese nun geistig oder materiell gedacht sein) in diesem Zauberstück steckt, und daß andererseits ein Zweifel an der Weltrealität nirgends ausgesprochen ist. Daß aber die menschliche Seele in diesen Zaubergebannt ist, bedeutet nur, daß sie im Irrtum über ihre wahre Zugehörigkeit in dem sich drehenden Brahman-Rade verweilt, die „süße Beere“ des Baumes (der sinnlichen Welt) genießt, statt durch die Erkenntnis Gottes sich loszulösen und ihre absolute Natur zu verwirklichen.

Auch in dem Verhältnis zur Einzelseele hat das Vorbild des

Brahman-Ātman teilweise auf den Gottesbegriff gewirkt. Er ist die Einzelseele, wohnt als Puruṣa im Herzen, wandert entsprechend den Taten von Geburt zu Geburt, und ist doch wieder nicht die Einzelseele, die ihm, dem Absoluten, als der „andere“ gegenübersteht. In dieser Gegenüberstellung tritt bald der Gegensatz der weltbefangenen und der durch Erkenntnis oder Yoga freigewordenen Seele hervor, welche letztere dann mit Gott als dem absoluten Puruṣa zu verschwimmen scheint, bald steht der Gott als Herrscher über diesem Gegensatz. Diese Unklarheiten lassen sich historisch verstehen als ein Schwanken zwischen der alten Anschauung, daß das Seelisch-Geistige das allbewegende Prinzip ist, und der neuen noch in der Abklärung begriffenen Auffassung, daß der Puruṣa in Wahrheit tatenlos ist.

Aber neben dieser Einordnung des Gottesbegriffes in die alten und neuen Auffassungen von Geist und Materie fehlt hier auch nicht — wie könnte es anders sein? — die mythische Vorstellung des Gottes. Boten doch die altvedischen Texte überreiche Gelegenheit, den neuen Gottesbegriff mit alten Anschauungen zu schmücken und zu stützen. Unter dem Namen Rudra vor allem, dem sich das Beiwort Śiva, bald noch als Adjektivum in der Bedeutung „gnädig“, bald schon als Appellativum beigesellt, wird der Gott als Herrscher gefeiert, der die Welt nicht nur schafft und regiert, sondern auch am Ende zerstört. Als Rudra hat er, wie der Urgott vergangener Perioden, den erstgeborenen Gott der Schöpfung Hiranya-garbha (den goldenen Keim) erzeugt oder hat wenigstens als der Ältere, ihn entstehen sehen, ihn ebenso wie den uralten Seher Kapila, den mythischen Begründer der Sāṃkhya-lehre, den er mit dem Wissen erfüllt hat, das ihn berühmt gemacht hat. Zu dieser Stimmung paßt es, daß sich den noch zu erörternden Yogavorschriften im zweiten Kapitel unserer Upaniṣad ein ausführliches Gebet an Savitar, den altvedischen Antreibergott, vorgelagert hat, wie ja dieses Gottes altheiliger Name in jenem berühmten, nach ihm „Sāvitrī“ genannten Verse enthalten ist, der die feierliche Aufnahme des brahmanischen Schülers beim Lehrer krönt. An anderer Stelle (4, 18) wird auf diesen Vers im Verein mit anderen Reminiscenzen angespielt. So wird von dem herrschenden Gott gesagt, daß er „weder seiend noch nichtseiend“ ist (vgl. den Schöpfungshymnus des R̥gveda) oder es wird der Refrain des Fragehymnus zitiert usw.

Neben all diesem, enger, loser oder kaum damit verbunden, wird uns aber über Sāṃkhya und Yoga mancherlei mitgeteilt, was uns über die Data der Kāthaka-Upaniṣad hinausführt. Eine neue brauchbare Aufzählung der Sāṃkhyaprinzipien finden wir freilich nicht, ein bedauerlicher Zufall, der uns einer wertvollen Einblicksmöglichkeit beraubt, denn die Beschreibung des Brahman-Rades (1, 4 f.) mit dem einen Radkranz, den sechzehn Enden, fünfzig Speichen usw. und des Stromes mit fünf Bächen, fünf Quellen, fünf Strudeln usw., deren Deutung wohl auf die Sāṃkhyaprinzipien zu gehen hat, überläßt eben doch die Ausfüllung dieser Zahlen unsern Vermutungen und kann daher als Tatsachenquelle nicht benutzt werden. Dagegen klärt sich der Begriff der Urmaterie (*prakṛti*, *pradhāna*), die als „die eine, mit den Objekten für den Genießer (d. i. den *puruṣa*) verbundene Ungeborene“ bezeichnet wird. Ein vielbesprochener Vers (4, 5) gibt auf Grund eines Wortspiels (*aja* „der Ungeborene“ oder „Bock“, *ajā* „die Ungeborene“ oder „Ziege“) dem Verhältnis von Prakṛti und Puruṣa deutlichen Ausdruck:

„Die eine rot und weiß und schwarze Ziege,
Die viele Junge wirft von gleicher Farbe,
Bespringt der eine Bock voll Lust, — der andere
Nachdem er sie genossen, trennt sich von ihr.“

Hier treten die Anschauungen eines ausgebildeten Sāṃkhya-systems deutlich hervor: die Ziege (oder die Ungeborene, d. h. Ewige) ist die Prakṛti, ihre Jungen sind die Faktoren der Welt, die alle aus der Urmaterie stammen. Der Bock (oder der Ungeborene), der sich mit ihr begattet, ist die Seele, die sich in die Materie verstrickt, während der andere, der sich nach dem Genuß von ihr trennt, die Seele darstellt, die sich nach ihren Erfahrungen mit der Materie von ihr freimacht, weil sie das eigene wahre Wesen erkannt hat. Dieser Gegensatz der nicht-wissenden gebundenen und der wissenden sich isolierenden Seele wird auch sonst des öfteren in unserem Texte betont, wobei dann, wie wir schon sahen, die absolute Seele die Tendenz zeigt, mit dem höchsten Puruṣa, dem Gotte, zu verfließen.

Besondere Beachtung verdienen noch die Farben der Ziege. Daß sich hier der Zusammenhang mit den drei Urelementen und ihren Farben des Śvetaketu-Abschnitts aufdrängt, hat man schon im indischen Mittelalter gesehen. Für das Sāṃkhya

sind diese drei Farben der Prakṛti von hoher Bedeutung. Es sind die drei Konstituenten der Materie, die zwar in unserem Vers nur durch ihre Farben angedeutet, aber an anderen Stellen der Upaniṣad mit ihrem Namen „Guṇa“ bezeichnet werden, wenn sie auch noch nicht wie später einzeln benannt sind als Sattva (Klarheit), Rajas (Nebel) und Tamas (Finsternis). Diese Namen deuten schon darauf hin, daß die Grundkonzeption der drei Guṇas auf atmosphärischen Beobachtungen beruht haben wird, aus denen sich die Zuweisung der Farben Weiß, Rot, Schwarz hinlänglich verstehen läßt. In alten Opferrufen war die Dreiteilung des Universums in Erde, Luft-raum und Lichtwelt von altersher festgelegt. Die naheliegenden Uebertragungen auf Geistig-Seelisches sind sicher sehr bald hinzugetreten. Vielleicht dürfen wir die in der Kāṭhaka-Upaniṣad gefundene Bezeichnung der Buddhi als Sattva in diesem Sinne deuten, wodurch sich dann schon dort die spätere Verlegung der geistigen Funktionen ins Bereich der Materie ankündigen würde. Eine wirkliche Erwähnung der Guṇas kommt freilich in der Kāṭhaka-Upaniṣad ebensowenig vor, wie sich die Guṇa-Theorie in den Sāṃkhya-Elementen des Buddhismus findet.

Neben dem Sāṃkhya wird auch hier wieder der Yoga als Mittel zur Erreichung der höchsten Erkenntnis genannt: „Wenn man diese durch Sāṃkhya und Yoga zu erreichende Ursache als den höchsten Gott erkannt hat, wird man von allen Fesseln erlöst“ (6, 13). Zu den aus der Kāṭhaka-Upaniṣad schon bekannten Yogaausdrücken tritt hier ein neuer: Dhyāna, die Meditation, den wir auch im buddhistischen Yoga wiederfinden werden. Vor allem aber ist in unserem Text ein zusammenhängendes Stück (2, 8 f.) aufbewahrt, das in einer gewissen Ausführlichkeit eine Reihe entscheidender Züge der Yogapraxis vorführt. Neben der uns schon bekannten Einziehung der Sinne und des Manas ins Innere, wobei auf das ebenfalls schon besprochene Bild von dem Wagen mit den schlechten Rossen hingedeutet wird, finden wir hier einen Hinweis auf die für den Yoga so wichtige Atempraxis. Wir können zum historischen Verständnis dieser Atempraxis an die große Rolle erinnern, die der Hauch (*prāṇa*) in den alten Brāhmaṇatexten spielte, ferner an den Gebrauch, den die ältesten Upaniṣaden vom Hauche bei der Umdeutung des äußeren Feueropfers in ein inneres gemacht haben: man lernte, durch den Atem im Feuer des eigenen Leibes zu opfern. Viel-

leicht Hand in Hand damit und jedenfalls für unser Verständnis am bedeutungsvollsten scheint die früh erkannte Erfahrungstatsache des Zusammenhangs zwischen dem Tempo der Atmung und des Vorstellungsverlaufs, wie ihn unsere moderne Physiologie bestätigt⁶⁵. Auch über die Oertlichkeit, die man sich zu Yogaübungen aussuchen soll, berichtet unser Stück: eben und sauber soll der Platz sein, durch liebliche Laute und Wasser dem Geiste angenehm, nicht quälend für das Auge, eine windgeschützte Höhle. Diese Vorschriften zeigen uns den Unterschied des Yoga gegenüber dem schon wiederholt berührten Tapas, mit dem ihn Urverwandtschaft verbindet. Yoga ist keine Kasteiung, keine Selbstqual, sondern eine Disziplin höherer Ordnung, die auf die Wegräumung äußerer Hindernisse bedacht ist, um die schwierige Arbeit im Innern zu fördern. Ganz in diesem Sinne ist das erste Resultat der Yogaübungen. Nachdem vorbereitende visionäre Erscheinungen aufgetreten sind, die unser Text als „Nebel, Rauch, Sonne, Feuer, Wind, Leuchtkäfer, Blitze, Bergkristall und Mond“ beschreibt, treten die ersten Resultate ein: „Leichtigkeit, Freiheit von Krankheit und Begehrlichkeit, Lichtheit der Farbe und Wohlklang der Sprache, schöner Geruch und Geringfügigkeit der Ausscheidungen.“ Die Reinheit und Ruhe, die als Kern dieser Beschreibung erscheinen, ermöglichen nun die Erreichung des eigentlichen Zieles: wie ein gereinigter Spiegel erglänzt nun die Seele, die, von dem nicht zu ihr Gehörigen befreit, wie ein Licht das Wesen des Brahman beleuchtet, den ewigen Gott schaut.

Auch hier sehen wir wieder das Verfließen des Gottesbegriffs mit dem Brahman, dessen Erkenntnis wiederum mit der des Ātman identisch ist. Damit löst sich auch die oft diskutierte Frage, ob der Yoga von altersher wie später in Patañjalis Sūtras durch seinen Theismus sich von dem ihm sonst so nahen Sāṃkhya unterschieden habe. Sie beruht schon deshalb auf unrichtigen Voraussetzungen, weil sie einerseits die abgerundete, klassische Gestalt des Sāṃkhya, die freilich atheistisch ist, ins Auge faßt und andererseits die theistische Form des Yogasystems, wie sie in den Sūtras zum Ausdruck kommt, als maßgebend für den Begriff des Yoga annimmt. Nun hat sich aber das Sāṃkhya, dessen konsequente Form freilich die atheistische ist, so häufig — das erste Beispiel einer langen Reihe bietet eben unsere Upaniṣad — mit dem Gottesbegriff verbinden müssen, daß der Begriff „atheistisches

Sāṃkhya“ eben auf eine bestimmte Form und Phase dieser Philosophie beschränkt werden muß, wenn wir nicht für ihre theistischen Versionen eine Fülle neuer Ausdrücke prägen sollen. Ist somit der Gegensatz zwischen atheistischem Sāṃkhya und theistischem Yoga von seiten des Sāṃkhya nur von beschränkter Geltung, so trifft dasselbe Argument, nur in weit stärkerem Maße, für den Yoga zu. Seiner inneren Struktur nach hat der Yoga überhaupt kein bestimmtes Verhältnis zum Gottesbegriff. Sein Wesen besteht ja, um es einmal kurz zu sagen, in der Anspannung, durch die der Ange-spannte, von den Schlacken oder Schranken der Leiblichkeit wie auch vom Intellektuellen sich freimachend, einen absoluten Zustand erreicht. Mag dieser absolute Zustand als Eins-
 werdung mit dem Weltprinzip Ātman-Brahman, als vollkom-
 mene Isolierung der Seele (*puruṣa*), als Verlöschen im Un-
 begreiflichen (*nirvāṇa*) oder als Vereinigung mit einem höch-
 sten Gott gedacht werden — der Yoga als solcher wird davon
 in seinem Kerne nicht berührt. So kann die Yogamethode
 in den Dienst verschiedenster Weltanschauungen gestellt wer-
 den; unsere Betrachtungen werden im Verlauf noch mannig-
 fache Illustrationen zu dieser Feststellung liefern.

Wir wenden uns endlich der *Ma it r ā y a ṇ a - U p a n i ṣ a d* zu, die uns als charakteristischer Repräsentant der oben gekennzeichneten dritten Upaniṣadgruppe entgegentritt. Auch sie stellt, wie die vorher betrachteten, keine Einheit dar, son-
 dern eine allmählich zusammengefügte Reihe einzelner Stücke,
 die einem recht umfangreichen Zeitraum entnommen sein
 dürften. Die verschiedenen Anschauungen, die unsere Upani-
 ṣad, wie sie jetzt vorliegt, selbst sehr häufig durch die ein-
 leitenden Worte „und an einem andern Orte heißt es“ als nur
 referiert kennzeichnet, zeigen nach rückwärts die Zusammen-
 hänge mit den metrischen Upanisaden, wie Kāṭhaka und
 Śvetāśvatara, und mit deren Vorgängern und nach vorwärts
 mit den Lehren, die im großen Epos vorgetragen werden. Dem
 Verhältnis der Anschauungen entspricht die äußere Form, der
 neue Prosastil: Unsere Upaniṣad drückt sich nicht mehr in
 den Strophen aus, die Kāṭhaka und Śvetāśvatara gebrauchen,
 und noch nicht in jenem epischen Verse, dessen sich die Poeten
 des Mahābhārata bedienen. Sie benutzt nicht nur die in den
 früheren Upanisaden angesammelten Gedankenschätze, indem
 sie sie zitiert und verwendet, sondern sie betrachtet jenes Gut
 schon — offenbar aus einer gewissen Entfernung — als ein

Ganzes, indem sie von der „Lehre aller Upaniṣaden“ (*sarvo-paniṣadvidyā*) spricht. Unvedische Häresien werden von ihr bekämpft, freilich in so wenig präziser Form, daß man nicht bestimmte uns bekannte Lehren mit einiger Sicherheit darin erkennen könnte. Die ausführlichen pessimistischen Deklamationen, die einem Erlösung suchenden Könige am Anfang (1, 3—4; vgl. 3, 4) in den Mund gelegt werden, charakterisieren eine Weltbetrachtung, wie sie dem konsequenten Sāṃkhya angemessen ist und auch im Buddhismus stark hervortritt. Andererseits sind Beziehungen zum großen Epos unverkennbar. Im dritten und zwölften Buch des Mahābhārata sind gewisse Teile unserer Upaniṣad offenbar eingehend benutzt⁶⁶, und gerade in diesen Teilen finden wir auch zum erstenmal die Zusammenstellung von Gott Brahman, Viṣṇu und Śiva zu einer gemeinsamen Erscheinungsform (*trimūrti*).

Vor allem zeigt unsere Upaniṣad eine erhebliche Entwicklung der Sāṃkhya philosophie. Nicht nur finden sich alle wesentlichen Termini des Systems, sondern gewisse Ausdrucksweisen haben jetzt schon die Form angenommen, in der sie uns in den systematischen Darstellungen späterer Zeit begegnen⁶⁷. In erster Linie verlangt wieder das Verhältnis von Geist und Materie unsere Aufmerksamkeit. Es wird die Frage gestellt (2, 3), wie der bewußtlose Leib von jenem Uebersinnlichen, das man als Brahman seit alters gefeiert, mit Bewußtsein erfüllt und bewegt werde; und die Antwort ist, daß das Feine mit einem Teil von sich in diesen Leib eingeht, und das ist dann das, was man den Puruṣa nennt oder den Ortskenner (*kṣetrajña*). Wie kommt aber jener reine Geist dazu, sich mit der Materie zu verbinden? Der Schwierigkeit dieser Frage, die auch das klassische Sāṃkhyasystem nicht befriedigend zu lösen vermocht hat, wird hier durch Anknüpfung an alte Schöpfungsvorstellungen ausgewichen: Prajāpati hatte keine Freude am Alleinsein. Da schuf er die Geschöpfe. Ihre Leblosigkeit mißfällt ihm. Er beschließt, in sie einzugehen in der Form des fünffachen Prāṇa (Hauch). Das Feuer in deren Mitte aber, von dem gesagt wurde, daß es die Nahrung verdaut, das ist der Puruṣa. Als dieser wohnt der Gott im Herzen. „Aus diesem Herzensinnern heraus fand er, daß er seinen Zweck noch nicht erreicht hatte, und dachte: Ich will die Dinge genießen. Darum bohrte er diese Oeffnungen (Auge, Ohr usw.), trat durch sie heraus und genießt mittels

der fünf Zügel (Sinnesorgane) die Sinnendinge.“ Und nun folgt das uns schon aus Kāṭhaka bekannte, hier modifizierte Bild vom Wagen: Prakṛti (die materielle Welt) ist die Peitsche, welche die Sinnesrosse in beständiger Bewegung hält, während der Puruṣa als der Antreiber gilt. Zeigt uns dieses unklare Bild den Puruṣa in enger Verbindung mit Prakṛti, so dürfen wir nicht vergessen, daß die im vorangegangenen Abschnitt berichtete Auffassung von dem nur teilweisen Eingehen des unsichtbaren Puruṣa in den Körper hier weiter vorschwebt, auch wenn es von Prajāpati nicht ausdrücklich gesagt ist. Denn im folgenden tritt die Unterscheidung des im Leibe weilenden und des absoluten Geistes aufs deutlichste hervor. Jener ist der niedere, dem sich die guten und schlechten Taten anheften, er heißt der Element-Ātman (*bhūtātman*); der andere aber wird von den Folgen der Taten so wenig benetzt wie das Lotosblatt von einem Wassertropfen, der darauf ruht, ohne einzudringen. Der Niedere handelt, der Absolute bewirkt dies Handeln. Wie ein Eisenklumpen durch das Hämmern des Schmiedes verändert wird, so der Element-Ātman durch die Einwirkung der Materie, in deren Gewalt er gekommen ist; der absolute aber bleibt wie das Feuer der Schmiede unverändert.

Diese Gegenüberstellung der elementaren und der absoluten Seele bezeichnet einen wichtigen Wendepunkt in der altindischen Geistesgeschichte. Wir sahen, wie in den ältesten Upaniṣaden die Idee des einen alles befassenden Ātman im Vordergrund stand. Die Einseitigkeit der Entdeckerfreude ließ das Problem Einzelseele-Allseele zurücktreten, man sprach vom Ātman im Leibe mit seinen Funktionen, sprach vom Hingehen zum Ātman im Tode und erklärte dann doch immer wieder, daß jede Seele die Allseele sei, sofern sie nur ihr Wesen realisiere. Weitere Gedankenarbeit erstrebte dann klarere Scheidungen: Materie, Einzelseele, Weltseele, höchste Seele wurden gesondert, ohne daß doch völlige Klarheit erreicht worden wäre. Im dritten Kapitel unserer Upaniṣad zeigt sich nun ein weiteres entscheidendes Stadium. Der Name „Element-Ātman“ zeigt schon, daß die Seele als Zentralpunkt des Wahrnehmens und Handelns dichter als je früher an die Elemente, d. h. an die materiellen Bestandteile des Körpers, herangerückt ist. Die Konsequenz, die psychischen Funktionen ganz der Materie zuzusprechen und den Puruṣa nur noch das geistige Licht dazu liefern zu lassen, scheint nicht mehr fernzuliegen. Vorläufig freilich vermag sich noch die alte An-

schauung zu behaupten, daß die Einzelseele nur der Realisierung ihres wahren Wesens bedürfe, um absolute Seele zu sein. So wird von dem Element-Ātman der „innere Puruṣa“ unterschieden, ja es kommt sogar zu einer Gegenüberstellung, indem der Element-Ātman, von den Guṇas der Prakṛti überwältigt und verwirrt, den in ihm wohnenden heiligen Verursacher seines Handelns, d. h. den inneren Puruṣa nicht erkennt. Aber dieses Abgleiten ins Persönliche darf uns die Tatsache nicht verbergen, daß diese beiden Seelen im Grunde eine in verschiedenen Zuständen sind, Sofern sie sich wie ein Vogel im Netz in der Materie verstrickt hat und vom Leibe wähnt „ich bin der, der ist mein“, solange wirken ihre Taten und zwingen sie zur Wanderung von Verkörperung zu Verkörperung. Fällt aber dieser Wahn, dann ist die verstrickt gewesene Seele nun eben die absolute, weil sie sich in ihrem wahren Wesen erkannt hat.

Anders liegen die Dinge in einem späteren Stück (6, 10) unseres Textes. Anknüpfend an die alte Gegenüberstellung von Speise (Objekt) und Esser (Subjekt) werden Puruṣa und Prakṛti gegenübergestellt: Der geistige Puruṣa wohnt in der ungeistigen Materie; sie, samt allem, was von ihr stammt, ist Speise für ihn als Esser; und so ist auch der Element-Ātman seine Speise, denn der Element-Ātman ist ein Produkt der Materie. Damit hat der Element-Ātman aufgehört, die absolute Seele in ihrer Verstrickung darzustellen, er ist nun nur noch der Inbegriff des geistig-psychischen Apparates, dessen einzelne Glieder sämtlich dem feinmateriellen Urstoff entstammen. Die Folge dieser Umstellung ist in der späteren Systematik, daß alles Handeln der Prakṛti zugeschrieben wird und der Puruṣa nur zu handeln wähnt, während er tatsächlich untätig ist. Diese Untätigkeit des Puruṣa wird nun freilich auch in unserem Text an einer früheren Stelle (2, 7) betont, wo er „der Täter, der Nichttäter ist“, „der in sich ruhende Zuschauer“ genannt wird. Möglich, daß hier der Gedanke von dem absoluten Puruṣa, der nur scheinbar in die Prakṛti verstrickt ist, durchleuchtet; wahrscheinlicher jedoch, daß im Zusammenhang mit dem Folgenden an den „inneren Puruṣa“ und den „Element-Ātman“ zu denken ist, denn die Konsequenz, daß der Puruṣa, weil er eben „Zuschauer“ ist, nicht wirklich, sondern nur scheinbar leidet, wird nicht gezogen. Auch an der späteren Stelle, die den Element-Ātman als Produkt der Prakṛti ansieht, deutet nichts darauf hin, daß des

Puruṣa Leiden nicht real sei. Zu diesem Problemkomplex gehört ferner ein ziemlich dunkles Stück (6, 30), in welchem die Frage diskutiert zu sein scheint, ob die Prakṛti oder der Puruṣa bei der erstrebten Erlösung erlöst werde. Die Stelle entscheidet sich jedenfalls für die Erlösung des Puruṣa durch Yoga und bestärkt die auch sonst begründete Vermutung, daß hier das Leiden des Puruṣa in seiner Gebundenheit an die Materie noch als real aufgefaßt wird; und wirklichem Leiden folgt selbstverständlich auch wirkliche Erlösung.

Nach diesem Ueberblick über das wesentliche Material, das die verschiedenen Stücke unserer Upaniṣad hinsichtlich des Verhältnisses von Puruṣa und Prakṛti bieten, fassen wir die Prakṛti hinsichtlich ihrer Produkte und Konstituenten (*guṇa*) näher ins Auge. Mit dem Begriff der fünfundzwanzig Prinzipien, von denen im großen Epos die Rede ist, arbeitet unsere Upaniṣad freilich nicht, es fehlt ihr aber nur der Zahlbegriff selbst, die gezählten Dinge sind alle da. Neben den beiden Grundprinzipien, Prakṛti und Puruṣa, finden wir die drei oberen Vermögen, die aus der Prakṛti stammen. Von ihnen sind uns Buddhi und Manas schon öfter begegnet. In unserer Upaniṣad werden statt ihrer auch ihre Funktionen genannt. Aufgabe des Manas ist nämlich das Wünschen oder Vorstellen (*samkalpa*), Sache der Buddhi die Entscheidung oder Entschließung (*adhyavasāya*). Ein drittes Prinzip, Ahaṁkāra (wörtlich: Ichmacher) genannt, haben wir noch nicht erwähnt. Er taucht zuerst in Śvetāśvatara (5, 8) in noch nicht ganz klarer Zusammenordnung mit den beiden andern auf, deutlich dann in der unserer Upaniṣad zeitlich und sachlich nahestehenden Praśna-Upaniṣad. Unser Text nennt seine Funktion, den „Wahn“ (*abhimāna*), und dieser Wahn ist der Grund dafür, daß der an sich freie Puruṣa denkt: „Ich bin dieser Leib, dieser Leib gehört zu mir.“

Diese drei, Manas, Buddhi, Ahaṁkāra, deren Reihenfolge hier noch nicht wie später (B., A., M.) feststeht, bilden für den verkörperten Puruṣa, das Kennzeichen oder Merkmal (*linga*), dessen Ablösung oder Auflösung seine Befreiung bedeutet. Dieser in der späteren Sāṃkhyaphilosophie wichtige Begriff steht in unserer Upaniṣad, nachdem er sich schon in früheren Texten angedeutet hat⁶⁸, seinem Umfang nach noch nicht recht fest, denn während er sich an einigen Stellen auf die drei genannten oberen Funktionen beschränkt, erscheint er an einer späteren Stelle (6, 10) weit umfassender, indem er von

dem „Großen“ (*mahān* = *buddhi*) bis zu den „Besonderheiten“ (*viśeṣa*) reicht. Eingeschlossen sind damit unzweifelhaft außer *Buddhi*, *Ahaṁkāra* und *Manas* die zehn Sinnesorgane (nämlich fünf Erkenntnisorgane: Auge, Ohr usw., und fünf Tatorgane: Hände, Füße usw.). Schwieriger liegt der Fall bei den „Besonderheiten“. Unser Text unterscheidet an einer früheren Stelle (3, 2) in Anlehnung an ältere Vorstellungen, aber mit neuer, in späteren Zeiten allgemeiner Terminologie die großen Elemente (*mahābhūta*) von den Reinelementen (*tanmātra* wörtlich „nur aus diesem bestehend“), worüber weiteres im Zusammenhang mit den Daten des Epos.

Endlich ist noch der drei *Guṇas* zu gedenken, die uns ja schon begegnet sind, nun aber ganz ihren späteren Charakter angenommen haben. Als Repräsentanten der *Prakṛti* sind sie es eben, in die sich der *Puruṣa* verstrickt. Ihre eigentümliche Doppelseitigkeit (kosmisch und psychisch) tritt in unserem Text sehr deutlich hervor. Ein Abschnitt (5, 2) erklärt in einer an den *Śvetaketu*-Abschnitt (vgl. oben Kap. 3) erinnernden Weise die Weltentstehung mit Hilfe der drei *Guṇas*: Zuerst war allein das *Tamas* (Dunkelheit), das in dem Höchsten (offenbar eine Erinnerung an das *Brahman* der alten Texte in Verbindung mit dem Gedanken der Urmaterie) ruhte. Das *Tamas* entwickelt sich zum *Rajas* und dieses zum *Sattva*, welches nun seinerseits zu dem Reingeistigen wurde, das sich in dem einzelnen Menschen als „Ortskenner“ (*kṣetrājña*, Seele) manifestiert. So treten uns hier die *Guṇas* in ihrer kosmischen Bedeutung entgegen: *Tamas* als die dunkle Starrheit des Weltanfangs, *Rajas* als die Bewegung der sich bildenden materiellen Welt und als das höchste der drei das *Sattva*, dessen Essenz das Geistige ist. Daß hier die sonst grundlegende Verschiedenheit von *Prakṛti* und *Puruṣa* vernachlässigt ist, darf uns natürlich zu keinerlei systematischen Folgerungen verleiten; der Verfasser der Stelle will nur die bevorzugte Stellung des *Sattva* gegenüber den beiden andern *Guṇas* möglichst wirkungsvoll beleuchten. Neben dieser kosmischen Bedeutung steht aber nun eine psychologische, die auch später immer stark betont worden ist, wie denn Kosmisches und Individuelles im *Sāṃkhya* nie scharf geschieden worden sind. Es werden nämlich (3, 5) eine lange Reihe verwerflicher menschlicher Verhaltensweisen dem Bereich des *Rajas* bzw. des *Tamas* zugeschrieben, wobei die dunkeln wie Geiz, Materialismus, Mitleidlosigkeit usw. wesentlich dem *Tamas*, die leidenschaftlichen wie Liebes-

lust, Gelderwerb usw. dem Rajas zufallen. So erklärt sich aus dem verschiedenen Mischungsverhältnis der drei Guṇas — eine Aufzählung der guten Sattva-Qualitäten fehlt an unserer Stelle gewiß nur zufällig — die ethische Verschiedenheit der individuellen Seelen.

Von den Sāṃkhya-Ideen unserer Upaniṣad wenden wir uns dem Yoga zu. Auch hier zeigt sich, wie beim Sāṃkhya, eine erhebliche Weiterentwicklung. Sechs Glieder des Yoga werden uns (6, 18) aufgezählt: Beschränkung des Atems (*prāṇāyāma*), Zurückziehung der Sinnesorgane (*pratyāhāra*), Meditation (*dhyaṇa*), Fixierung des Denkorgans (*dhāraṇā*), Kontrollierung desselben (*tarka*) und Versenkung (*samādhi*). Wir befinden uns also einer reichen Kenntnis der Yogatechnik gegenüber und dürfen aus der Tatsache, daß das klassische System acht Glieder kennt, keine Folgerung hinsichtlich Unentwickeltheit ziehen, denn es fehlen nur die zwei vorbereitenden Stufen (*yama* und *niyama*), die auch später nicht zum zentralen Yoga gerechnet werden, sowie der die Positur des Yogin behandelnde Teil, der gewiß bekannt war (vgl. Śvet. Up.), während die Kontrollierung (*tarka*), die wir hier finden, im späteren System kein Glied ausmacht. Ähnliche ungeordnete Verhältnisse werden wir auch fernerhin kennenlernen. Es erklärt sich ja leicht, daß eine offenbar von allen religiösen Richtungen verwendete Technik der Seelendisziplin die verschiedensten Variationen der Einzelheiten aufweist, zumal selbst im klassischen Yogatexte ein restloser Ausgleich der verschiedenen Aspekte nicht gelungen ist, wie wir im achten Kapitel sehen werden.

Neben die Theorie von den genannten Stufen der Yogapraxis treten noch Hindeutungen auf körperliche Methoden. Besondere Manipulationen mit der Zunge zeigen, daß auch jene Praktiken geübt werden, die im sog. Haṭhayoga zusammengefaßt sind⁶⁹. In diese Richtung ist auch die Theorie des Adernsystems im Körper zu rechnen, deren Anfänge sich schon in den ältesten Upaniṣaden zeigen.

Zu den geistigen Mitteln der Yogapraxis gehört auch die Meditation der mystischen Silbe „Om“, ursprünglich ein bei gewissen Opferzeremonien verwendeter Laut, der schon in der Kāṭhaka-Upaniṣad (2, 15 f.) als das höchste Symbol des Brahman, als das Mittel zur Erreichung der Brahman-Welt gepriesen wird. In unserer Upaniṣad ist Om der Pfeil, der auf den Bogen des Leibes gelegt, mit dem Manas als Spitze die

Finsternis des Nichtwissens durchbohrt und so zu dem leuchtenden Brahman führt (6, 24). Ja, Om ist geradezu eine Form des Brahman, es ist das Wort, durch welches das Wortlose offenbar wird. „Wie eine Spinne am Faden emporklimmt und die Freiheit gewinnt, so gelangt der Meditierende, durch den Laut Om emporsteigend, zur Freiheit.“ Die Zusammensetzung der Silbe aus den drei Teilen a, u, m macht sie außerdem geeignet, zur höchsten Symbolisierung aller möglichen Dreieiten im All zu dienen. Bis auf den heutigen Tag ist Om das Symbol höchster mystischer Heiligkeit geblieben.

Das, was durch die Meditation der Silbe Om, überhaupt durch die ganze Yogapraxis überwunden werden soll, wird uns in einem Bilde vorgeführt: Es ist der Lebensdurst (*trṣṇā*), den der Buddhismus in den Mittelpunkt zu stellen liebt, die Verwirrung (*saṃmoha*), die das wahre Ziel zu sehen verhindert, der Wahn (*abhimāna*), daß die Seele dem Leibe angehöre, wie wir ihn als Funktion des Ahaṃkāra kennengelernt haben, es ist Neid, Schlaffheit, Zorn, Habgier usw.; all das soll man überwinden, um mit dem Schiffe Om hinüberzufahren in jenen Zustand, von dem man auf das Rad des Saṃsāra, d. h. auf das in immer wiederkehrenden Geburten sich erneuernde Welt-treiben wie von einer Höhe herabblickt.

So sicher dieses Ziel als eine völlige Befreiung der Seele dasteht, so schwankend ist seine Auffassung an systematischem Maßstabe gemessen. Bald erscheint es als Isolierung (*kevalatva*) der Seele, bald als ein Eingehen zu einer höheren Wesenheit (*sāyujyatva*), bald allgemein als Freiheit (*svātantrya*); vor allem aber ist es das Brahman, in dem man aufgeht, das todentnommene, alterlose, kummerlose, mit dem sich auch der Name Viṣṇu oder Rudra gelegentlich assoziiert. Dabei leuchtet der Gedanke immer wieder durch, daß dieses Ziel das Aufgeben der bewußten Persönlichkeit in sich schließt. Das Citta, jene im Yoga beliebte unbestimmtere zusammenfassende Bezeichnung der im Sāṃkhya einzeln benannten höheren Vermögen, geht in diesem Ziele unter; man wird „ent-selbstet“ (*nirātman*). Oder der höchste Zustand wird als „der vierte“ bezeichnet, indem er dem Wachen, Traumschlaf und Tiefschlaf zugeordnet wird.

Diese Auffassung zusammen mit sehr starker Betonung der Bedeutung der heiligen Silbe Om bildet das Thema der ganz kurzen Māṇḍūkya-Upaniṣad, die dadurch besondere Bedeutung für die Geschichte der indischen Philosophie

gewinnt, daß sich an sie in späterer Zeit die Kārikās des Gauḍapāda angeschlossen haben, das erste uns erhaltene Zeugnis der monistisch-illusionistischen Vedāntalehre, deren Hauptvertreter der berühmte Śaṃkara im 9. Jahrhundert ist. Und dieser wiederum ist nur ein einseitiger Interpret der systematischen Zusammenfassung des Vedānta durch Bādarāyaṇa, worüber in Kapitel 10 ausführlich zu reden sein wird. Jene Zusammenfassung bezweckte die Darstellung der in den Upaniṣaden gelehrten Ātman-Brahman-Philosophie und trägt daher von ihrem Material den Namen V e d ā n t a, d. h. Veda-Ende, womit die Upaniṣaden, weil das Ende des Veda bildend, gemeint sind.

Dieser Name ist nun schon lange vor jener Zusammenfassung in Gebrauch gekommen. So spricht z. B. der vorletzte Vers der Śvetāśvatara-Upaniṣad von dem höchsten Geheimnis, das vor Zeiten im „Vedānta“ verkündet worden sei. Daß mit dem Worte die Upaniṣaden gemeint sind, darf als sicher angesehen werden, während der Inhalt dieser Vedāntalehre schwerer scharf zu bestimmen ist. Als Hauptmerkmal werden wir die Lehre vom Brahman-Ātman als einheitlichem Weltprinzip in abstrakter oder personifizierter Form aufstellen dürfen im Gegensatz zu der dualistischen Weltanschauung des Sāṃkhya. Im Schoße des alten Vedānta haben wir die Sāṃkhyatendenzen entstehen sehen. Noch sind Sāṃkhya und Vedānta nicht klar geschieden, aber das Sāṃkhya ist in der Maitrāyaṇa-Upaniṣad (und daneben in anderen Upaniṣaden, wie Muṇḍaka und Praśna) der vollen Ausprägung nicht mehr fern. Steht hinter den Sāṃkhya-Anschauungen, die, wie wir sahen, in verschiedenen Variationen in unserer Upaniṣad vorgetragen werden, ein festeres einheitliches System, von dem wir nur einen vielfach gebrochenen Reflex wahrnehmen? Tatsachen zur Beantwortung dieser Frage besitzen wir nicht, und die Upaniṣadtexte, die uns vorliegen, deuten nach meinem Gefühl darauf nicht hin. Und ähnlich scheinen mir die Dinge hinsichtlich des Vedānta zu liegen. Wir finden Stücke, die das Brahman als Absolutum feiern, die den Ātman in allem als Essenz wissen, voll von Anspielungen und Zitaten aus den ältesten Upaniṣaden. Daneben aber verketteten sich die Anschauungen: die Erlösung ist bald die Isoliertheit des Puruṣa, bald die Vereinigung mit dem Ātman. So läßt sich vorstellen, worauf unsere Upaniṣad hindeutet, wenn sie (2, 3) von „der Brahman-Lehre (*brahmavidyā*)“, der Lehre aller Upaniṣaden“

(*sarvopaniṣadvidyā*) spricht: es ist ein Vedānta mit allen Elementen der Sāṃkhya-Philosophie, gestützt auf die Technik des Yoga, mit einem Worte philosophisch ungefähr dasselbe, was uns in der Bhagavadgītā entgegentreten wird, — für den kritischen Betrachter, der die einzelnen Linien konsequent durchziehen will, ein Wirrwarr schwer vereinbarer Anschauungen und doch für den Inder ein befriedigendes Ganzes.

Und noch eins charakterisiert die Zeitstimmung unserer Upaniṣad: die Spekulation und die Meditation betont ihren orthodox brahmanischen Charakter. Man fordert das Vedastudium, die Pflichten der Kasten, das Durchleben der brahmanischen Lebensstufen als Schüler, Hausvater, Waldasket und freier Bettler gegenüber häretischen Sekten. Auch die Opfer werden in einem Stück gepriesen, indem man die Gedanken einer neuen Zeit in sie hineindeutet. Endlich werden auch die Götter als Erscheinungsformen des Brahman in den Bereich des Anzuerkennenden gezogen. Interessant ist es hierbei, wie in drei Gruppen zu je dreien die Götter dreier Perioden zusammengefaßt werden: Der Feuergott, der Windgott und der Sonnengott repräsentieren die älteste Schicht, wie wir sie aus den Hymnen des Ṛgveda kennen; Zeit, Odem (*prāṇa*) und Nahrung sind uns aus Brāhmaṇas und älteren Upaniṣaden geläufig; Gott Brahman, Rudra (= Śiva) und Viṣṇu aber bezeichnen die Phase, die man in der Religionsgeschichte „Hinduismus“ zu nennen pflegt. Sie führen uns in die Zeit der späteren philosophischen Teile des großen Epos Mahābhārata, die mancherlei Zusammenhänge mit der Maitrāyaṇa-Upaniṣad aufweisen. Bevor wir aber an die epische Philosophie herantreten, gilt es zurückzugreifen, um aus dem Sektenkranz der vorepischen Zeit zwei hervorragende Exemplare in aller Kürze zu betrachten.

5. KAPITEL: DER ÄLTERE BUDDHISMUS. DER JINISMUS

Wir greifen zurück in die Zeit, die auf die ältesten Upaniṣaden folgte. Aus der Fülle verschiedenartiger Keime, die jene frühe Schau begleiten, ist mancherlei aufgeblüht. Vom Sāṃkhya und vom Yoga haben wir gesprochen. Sie schienen uns in Kreisen zu erwachsen, die die alten Ideen weiter verarbeiteten und in gewisser Richtung in ihren Konsequenzen

weiterführten. Aehnlich, doch mit größerer Entschiedenheit die neuen Gesichtspunkte betonend, erwächst die Lehre, deren Predigt den Buddha für alle Zeiten, weit über Indien hinaus, zu einem der großen Menschheitsführer gemacht hat.

Von den äußeren Schicksalen dieser gewaltigen Persönlichkeit zu reden, ist hier nicht der Ort. Ueber den Bericht der ältesten Lebenslegende von seiner Abstammung aus einem vornehmen, am Fuße des Himālaya begüterten Geschlechte, von seinem Weggang aus dem Luxus des väterlichen Hauses, seinem Ringen um die rechten Mittel zur Erreichung des erkannten Zieles, seiner Erleuchtung unter dem heiligen Feigenbaum, dem jahrzehntelangen Herumwandern im nordöstlichen Indien als Lehrer und Leiter einer stets wachsenden Gemeinde und seinem in hohem Alter erfolgten Tode, den man um 480 v. Chr. anzusetzen pflegt, über all das mag sich der Leser aus den zahlreichen speziellen Buddhabüchern unterrichten.

Auch auf die Tradition der Lehre, ein mit Problemen verwickeltster Art beladenes Thema, über das die Forschung noch lange nicht das letzte Wort gesprochen hat, kann hier nur flüchtig hingedeutet werden⁷⁰. Die älteste uns überkommene Darstellung findet sich in einem sehr umfangreichen Korpus von Werken, welches unter dem Namen „Dreikorb“ (*T i p i ṭ a k a*) Schriften über die Zucht oder Gemeindeordnung (*V i n a y a - p i ṭ a k a*), sowie über die Lehre in Dialogen, Predigten, Versen und Prosaerzählungen (*S u t t a - p i ṭ a k a*) und scholastische Handbücher (*A b h i d h a m m a - p i ṭ a k a*) enthält. Die Sprache dieses Kanons, schwerlich das Idiom, in dem der Buddha gepredigt hat, sondern eine wahrscheinlich auf mehreren mittelindischen Dialekten aufgebaute Literatursprache, heißt *P ā l i*. So spricht man von dem Pālikanon zum Unterschiede von dem Kanon, der in der klassischen Hochsprache des Sanskrit abgefaßt war. Dieser Sanskritkanon, wahrscheinlich auf denselben Materialien wie der Pālikanon aufgebaut, hat sich in alten Originalen nicht erhalten, ist aber teilweise aus chinesischen Uebersetzungen späterer Zeit bekannt. Die buddhistischen Sanskritwerke, die uns vorliegen, gehören durchweg der nachchristlichen Zeit an und stellen größtenteils Weiterentwicklungen der ursprünglichen Lehre dar. Der philosophisch sehr wichtige Inhalt dieser Literatur wird uns in einem späteren Kapitel beschäftigen; im vorliegenden ziehen wir allein den Pālikanon in Be-

tracht. Ueber seine allmähliche Entstehung (denn daß es sich nicht nur hinsichtlich des Ganzen, sondern auch bis tief ins Einzelne um Kompilationen handelt, scheint gewiß) sind wir nicht durch verbürgte Zeugnisse unterrichtet. Er selbst spricht von zwei Konzilien, eines gleich nach dem Tode des Meisters, das andere hundert Jahre später, auf denen Vinaya- und Suttapiṭaka redigiert worden sein sollen. Spätere Tradition fügt ein drittes Konzil in der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts unter dem Kaiser Aśoka hinzu, dem eine erneute Feststellung des ganzen Kanons (also mit Einschluß des Abhidhammapiṭaka) zu verdanken wäre. Ohne auf eine kritische Untersuchung dieser Ueberlieferung einzugehen, läßt sich über Suttapiṭaka und Abhidhammapiṭaka — den Vinaya scheiden wir hier als uns nicht interessierend aus — folgendes sagen: In den nächsten beiden auf Buddhas Tod folgenden Jahrhunderten wird das Suttapiṭaka kompiliert worden sein. Unter seinen Bestandteilen macht der Dīghanikāya (die Sammlung der langen Texte) im großen und ganzen den Eindruck, die ursprüngliche Lehre am besten zu überliefern, ohne daß man freilich sagen dürfte, hier hätten wir die reine Lehre des Buddha vor uns. Einer der besten Kenner des Pālikanons hat daher seine auf dem Dīghanikāya fußende Darstellung mit Recht „die Buddhalehre in ihrer erreichbar ältesten Gestalt“ genannt.

In dieser Lehre stehen als leitend im Vordergrund die Gedanken, daß dieses Dasein leidvoll ist, daß es aber einen Ausweg aus dem Leiden gibt, der lehrbar ist. Während der Geist der belehrenden Dialoge des Dīghanikāya also auf die Erlösung gerichtet ist, der sich alles andere als Mittel zum Zweck unterordnet, tritt in anderen Teilen des Suttapiṭaka neben diesem Geiste eine andere Tendenz hervor, die stärker auf diese Mittel hinsieht. Solche Neigung zur Systematisierung der gleichsam wissenschaftlichen Elemente, mit denen die Lehre wohl von früh an arbeitete, wird eklatant im Abhidhammapiṭaka. Was Werkzeug war, wird in diesen scholastischen Lehrbüchern in den Mittelpunkt des Interesses gerückt, und dadurch verändert sich, ohne daß wesentlich Neues hinzukäme, doch das ganze Bild, indem uns statt einer lebendigen Erlösungspredigt ein konstruiertes System entgegentritt. Ob dieser Zustand, wie man bis jetzt glaubt, tatsächlich schon in der Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts erreicht war, kann erst eingehendere Spezialforschung

lehren. Mögen aber die Bücher des Abhidhamma wirklich schon so frühe ihre heutige Form erhalten haben, ganz klar wird vieles in ihnen erst durch die Erklärungen der buddhistischen Kommentatoren, besonders des *Buddhaghosa* im fünften nachchristlichen Jahrhundert. Wie weit dieser nun im alten Sinne gearbeitet hat, wie weit er neue Gedanken hinzufügt, das ist ein weiteres schwieriges Problem, wie es in ähnlicher Form immer wieder die historische Erforschung indischer Geistesprodukte kompliziert.

Alle diese Bedenken erwähne ich hier nur als Einleitung zu der wichtigsten Frage buddhistischer Forschung, die auch dem Fernstehenden nicht verborgen bleiben darf. Zwei Möglichkeiten gibt es, den Buddhismus darzustellen, beide können den Materialien, die uns vorliegen, Genüge tun: die eine wird den Stoff nach den Gesichtspunkten der älteren Literaturdenkmäler ordnen, in denen die vier edlen Wahrheiten und die drei großen Stadien des Heilsweges im Vordergrunde stehen; die andere greift nach dem systematisch-philosophischen Begriffsschema der späteren Zeit, aus der Predigt wird ein scholastisches System. Eine solche Auffassung wird sich auf den Standpunkt stellen, daß der Buddha nur, um seine Lehre zu verbreiten, populär gesprochen, für sich aber hinter der Predigt ein philosophisches System verborgen gehalten habe. Auch bei der hier nötig werdenden Entscheidung sind wir nur auf Wahrscheinlichkeitserwägungen angewiesen. Diese scheinen mir aber nun durchaus gegen die Annahme eines ursprünglich systematischen Buddhismus zu sprechen. Vor allem kommt hier die ganze Persönlichkeit des Stifters und die Stimmung der alten Gemeinde in Betracht, soweit wir sie eben aus den allgemein als älter anerkannten Teilen des Kanon zu erfassen vermögen. Wie sich in jenen älteren Teilen des Kanons Materialien zu einem System (z. B. Bemerkungen über den Wahrnehmungsprozeß, über die Grundlosigkeit des Seelenbegriffs, über die Bedeutung des Kausalgesetzes im Empirischen usw.) erkennen lassen, so in der Methode des Abhidhamma Elemente der formalen Logik, und wie man im Abhidhamma noch nicht dazu gekommen ist, die Theorie aus dem Gebrauch zu abstrahieren, so steht es auch mit den speziell philosophischen Problemen im älteren Kanon. Daher glauben wir, an der durch die Texte indizierten Folge festhaltend, die Buddhapredigt (wenn dies ungenaue Wort einmal gestattet sein soll) als das Ältere, die buddhistische Systeme

matik als das Jüngere ansehen zu dürfen. In diesem Sinne werden wir in diesem Kapitel den älteren Buddhismus zuerst in seiner ältesten uns erreichbaren Gestalt betrachten und dann einige Züge aus den späteren systematischen Teilen des Pālikanons hinzufügen, während die im Sanskrit überlieferten Lehren einem späteren Kapitel vorbehalten bleiben.

„Wie das große Meer nur von einem Geschmack durchdrungen ist, vom Geschmacke des Salzes, also ist auch diese Lehre (*dhamma*) und diese Ordnung (*vinaya*) nur von einem Geschmack durchdrungen, vom Geschmack der Erlösung“⁷¹.

Dieser alte Satz besagt also, daß die Lehre des Buddha eine Heilslehre sein will, eine praktische Methode zur Befreiung von einem Uebel, wie der Arzt sie dem Kranken gegenüber handhabt. Auch Śāṇḍilya und Yājñavalkya wollten in erster Linie das Heil lehren, nicht eine intellektuelle Wissenschaft, wenn sie ihre Hörer zum Absoluten hinzuführen suchten. Der Unterschied ihrer Heilslehre aber von der des Buddha liegt in der Betonung: Die alten Upaniṣaden betonen das Ziel, das Eingehen zum Absoluten, die Z u w e n d u n g zu ihm, neben dem alles andere leidvoll ist. Aber recht gesehen ist der Ātman ja die Essenz von allem, recht verstanden ist ein jeder schon mit dem Höchsten vereinigt, es bedarf nur der Realisation dieser Tatsache. Die Schwierigkeiten, die sich hier weiterem Nachdenken auftun, wurden von den alten Weisen noch nicht empfunden; die jüngeren Upaniṣaden haben die Lösung versucht, indem sie Materie und Geist sonderten. Damit war die A b w e n d u n g vom Materiellen in den Vordergrund des Heilsweges gestellt. In ähnlicher Weise setzen die buddhistischen Gedanken die alten Upaniṣaden fort: Die Abwendung steht im Vordergrunde, freilich nicht von der Materie als einheitlichem Begriff — warum der hier nicht stehen kann, werden wir bald sehen —, sondern nur gleichsam von dem Verhalten der Materie, von ihrer psychologischen Bedeutung. Die alten Weisen glaubten die Anziehungskraft des Werdens zu Brahman nicht begründen zu brauchen, überwältigend schien das Ziel, wenn nur erkannt, zu locken, und doch begründeten sie es schon, wenn sie es frei von Alter und Kummer und Tod nannten. Nun aber treten diese Gedanken in den Vordergrund, denn die Abwendung soll begründet werden, der Buddha lehrt dem Menschen, daß er krank sei, damit er zur Heilung dieser Krankheit schreite. Das ist der Sinn der v i e r e d l e n W a h r h e i t e n vom

Leiden, welche die Legende dem Meister bei seiner ersten großen Predigt zu Benares kurz nach Erreichung der Erleuchtung (*bodhi*) in den Mund legt.

Die erste Wahrheit stellt die Tatsache des Leidens für das ganze menschliche Leben fest: Geburt und Alter und Krankheit und Tod, das Unerfreuliche des Lebens, kurz alle unsere Beziehungen zur Welt sind Leiden.

Wie kommt der Buddha zu dieser Feststellung? Stärker als in den jüngeren Upaniṣaden tritt bei ihm der Gedanke der Weltabwendung hervor, er erscheint als die Grundlage des buddhistischen Weltverhältnisses. Hier glauben wir engste Zusammenhänge mit der alten Upaniṣadlehre zu sehen: Das Ideal, das jenseits alles Werdens das unveränderliche Sein darstellte, das die Alten „Brahman“ nannten und das ihnen als zu erstrebendes Ziel erreichbar schien, wird zwar im Buddhismus fallen gelassen. Die Brahmanen, die von dem Weg zur Vereinigung mit Brahman reden, werden mit einer Reihe von Blinden verglichen, die sich aneinander festhalten; sie reden von etwas, was sie nicht sehen. Von der Vereinigung mit Brahman zu sprechen ist so unüberlegt, wie wenn einer sagen wollte: „Ich liebe die Schönste in dem und dem Lande und möchte sie besitzen“, ohne ihren Aufenthaltsort, ihren Namen oder ihr Aussehen zu kennen⁷². In dieser Ablehnung des Brahman-Gedankens spricht neben den Rivalitätsgefühlen des Neuerers die Ehrfurcht vor dem Metaphysischen, das jeder Erkenntnis transzendent ist. Wir haben gesehen, daß auch Yājñavalkya diesen Standpunkt kennt, und wir werden das Problem bei der Besprechung des Nirvāṇa wieder berühren; hier handelt es sich darum, daß das Brahman vom Buddhismus aufgegeben wird, daß aber sein Korrelat, die Wertung aller Vergänglichkeit als leidvoll, aufs schärfste herausgearbeitet ist. Kann man auch von dem absoluten Sein nicht reden, so bleibt es doch stillschweigend das Ideal. Nur das Werden umgibt den Menschen, der ewige Wechsel, in dem kein Bestand ist. Daß diese dauernde Veränderung nicht etwa als Aktivität erzeugend, sondern als schlechthin leidvoll empfunden wird, zeigt deutlich, daß all das am Maßstab des unbewegten Absoluten gemessen ist. Alles, was wird, muß vergehen, alles ist vergänglich und deshalb Leiden. Der Pessimismus, der aus diesem buddhistischen Grunddogma spricht, darf freilich nicht mit Resignation verwechselt werden; die vierte edle Wahrheit wird uns das aufs deutlichste zeigen.

Hier aber soll erst noch die Vergänglichkeitslehre in zwei andern philosophisch wichtigen Aspekten betrachtet werden, nämlich hinsichtlich der beiden Begriffe Materie und Seele.

Der Begriff der *M a t e r i e* ist in den ältesten Upaniṣaden noch nicht zu seinem Rechte gekommen. Während die primitiveren Anschauungen gewisser Stücke von Schöpfungen des Ātman reden, die als die Urfaktoren der materiellen Welt betrachtet werden, erörtern die Reden Yājñavalkyas diese Frage nicht, gleichsam als wenn man gefühlt hätte, daß jene primitiven Antworten nicht genügten, ohne daß doch ein Weg zu tieferer Lösung sichtbar war. Wir sahen dann in den jüngeren Upaniṣaden den Gedanken einer feinstofflichen, von aller Schöpfung unabhängigen Urmaterie sich durchsetzen und so die Lücke in den Anschauungen der Alten durch Entscheidung nach einer Richtung hin sich schließen. In anderer Richtung hat das buddhistische Denken das Problem zu bewältigen gesucht. Seine Vorstellung des ewigen Werdens und Vergehens scheute aufs tiefste vor der Annahme eines festen Urgrundes zurück, sie war ihm eine sinnlose Gedankenkonstruktion. An der Stelle dessen, was in der Sāṃkhyalehre „Prakṛti“ (feinstoffliche Urmaterie) heißt, steht im Buddhismus die Gesetzmäßigkeit als solche. Die alte Literatursprache der Buddhisten gebraucht dafür das Wort *Dhamma* (Sanskrit *dharma*). *Dhamma* bedeutet vor allem Gesetz, Norm. So ist es die ständige Bezeichnung für die Norm, die der Buddha verkündigt hat, es ist aber auch die Norm, die das Weltgeschehen beherrscht, die in der unaufhörlichen Veränderung das Wesentliche, das Reale ist, so daß Materielles wie Seelisches oft einfach a fortiori „*Dhamma*“ genannt wird⁷³.

Damit erhebt sich nun die Frage über das *A u ß e n w e l t - p r o b l e m* im alten Buddhismus. Ist die Welt da draußen — von der inneren Welt wird nachher zu reden sein — nur ein subjektives Phänomen eines objektiv unerkennbaren Dinges an sich oder ist sie reine Illusion, gedankliche Schöpfung aus dem Nichts? Beide Auffassungen haben im späteren Buddhismus ihre Vertreter gefunden; einflußreiche Schulen, die wir noch näher kennenlernen werden, haben sie ausgearbeitet und als den wahren Sinn der alten Buddhalehre hingestellt. Es ist nicht zu leugnen, daß mancher Ausspruch im Kanon auf solche Deutung hinführen scheint. Betrachten wir aber die Stimmung des Ganzen, so drängt sich doch das Gefühl auf, daß die eben formulierten Fragen falsch gestellt

sind, daß sie dem alten Buddhismus Probleme aufdrängen, die sich für ihn nicht so darstellten. Buddhas Ablehnung von Spekulationen um ihrer selbst willen ist satksam aus dem Kanon bekannt und oft hervorgehoben worden. Er lehnte sie ab, weil sie nicht zur Befreiung vom Leiden beitrügen. Denn Erlösung vom Leiden wollte er lehren und nichts anderes. Unter diesem Gesichtspunkt ist ihm alles, was innerhalb und außerhalb des Menschen ist, schlechthin „gegeben“. Auf die Frage, wodurch gegeben, würde er geantwortet haben, daß man jedes Gegebene als Glied einer anfanglosen Kausalreihe zu verstehen habe, deren Aufhebung das Ziel ist. So bedeuten die Dhammas im weitesten Sinne „Gegebenheiten“.

Die Anschauung, daß alles Empirische dem Gesetz des Werdens und Vergehens unterworfen ist, führt auch zur Ablehnung des Selbst- und Seelenbegriffs, wie ihn die alten brahmanischen Weisen im Ātman gefunden hatten. Der Mensch besteht nach buddhistischer Auffassung aus fünf Hauptteilen oder Khandhas (Sanskrit *skandha*), nämlich aus Körperlichkeit (*rūpa*), Empfindung (*vedanā*), Wahrnehmungsbewußtsein (*saññā*), Bildekräften (*sankhāra*) und geistigem Bewußtsein (*viññāṇa*). Jeder dieser Faktoren ist dem Gesetz beständiger Veränderung unterworfen, und daher kann weder einer von ihnen noch alle zusammen das einheitliche Substrat sein, das man „Selbst“ oder „Seele“ zu nennen gewohnt ist. Ansprechend ist der Anlaß der Khandha-Lehre in jener Spaltung der Gesamtwesenheit vermutet worden, die der Meditierende erlebt, wenn er das auf einer Stufe gefundene Ich jedesmal in der nächst höheren überwindet, ohne ein absolutes Ich zu erreichen⁷⁴. Diese Auffassung ist also jener des Sāṃkhya von der Isolierung des absoluten Puruṣa diametral entgegengesetzt, und doch ergibt sie in gewisser Hinsicht ein ähnlich klingendes Resultat, was uns an die oben berührte Gemeinsamkeit des Abwendungsprinzips in Sāṃkhya und Buddhismus erinnert und die Atmosphärenähnlichkeit der beiden doch so verschiedenen Geistesrichtungen zeigt. Wie dort der aus dem psychologisch-metaphysischen Ahaṃkāra stammende Wahn (*abhimāna*) des Puruṣa, mit der Materie zusammenzugehören („das bin ich, das ist mein“, Maitr. Up. 3, 2), zu seiner Bindung führt und ihn an der Erreichung der Erlösung, d. h. der Realisierung seiner absoluten Natur hindert, so ist es im Buddhismus von seinem psychologisch-ethischen Standpunkt der Wahn „ich bin“ (*asmimāno*)⁷⁵, dessen man sich entäußern muß, der

Irrglaube an ein festes Substrat in dem beständigen Wechsel der inneren Zustände. Schön wird diese Grundlehre durch das Bild der Flamme veranschaulicht: Das Selbst ist gleichsam eine Flamme, die durch das Ergreifen der Sinnenwelt mittels der fünf Khandhas genährt wird. Scheinbar immer die gleiche, ist diese Flamme doch beständig eine andere; sie führt diese immerfort sich erneuernde Existenz, d. h. sie brennt, solange ihr Brennstoff zugeführt wird; wenn das aufhört, erlischt sie. Dies Erlöschen ist die Erlösung, über die nachher zu reden sein wird. Hier aber kann uns das Bild der Flamme noch über eine Schwierigkeit hinweghelfen, die auch in buddhistischen Kreisen auf die Dauer schwer empfunden worden ist.

Zu den Grundlehren des Buddhismus gehört die Lehre von der Wiedergeburt, die als ein keines Beweises mehr bedürftiges, selbstevidentes Dogma aus der Vorzeit übernommen ist. In dem ganzen Umfang ihrer moralischen Bedeutung beherrscht sie die Ethik des Buddhismus und hat vielfach die Phantasie zu weitgehendster Ausmalung angeregt. Der Wiedergeburtsgedanke nun scheint sich auf den ersten Blick mit der Ablehnung eines festen Persönlichkeitssubstrats kaum vereinigen zu lassen. Aber diese Vereinigung gelingt, wenn man die Fortdauer der Existenzen im Bilde der Flamme erfaßt, als die sich die seelische Existenz in einem Leben darstellte. In diesem Sinne ist es nicht dasselbe Wesen und es sind auch nicht verschiedene Wesen, die in der Reihe der Existenzen einander ablösen⁷⁶. Dazu kommt, daß der beständige Wechsel, dem alles Erfahrbare unterliegt, streng von dem Kausalitätsgesetz beherrscht wird. Durch das Kausalitätsgesetz ist die moralische Fortwirkung der Taten gesichert, die seit den ältesten Upaniṣaden mit der Wiedergeburtstheorie verknüpft ist. Wenn durch die brennende Lampe eines Mannes benachbartes Stroh in Brand gerät, durch das brennende Stroh das Haus, durch das brennende Haus das Dorf, so haben die Dorfleute recht, wenn sie den Mann zur Verantwortung ziehen, denn seine Entschuldigung, die Flamme seiner Lampe habe nichts zu tun mit dem Feuer, das das Dorf in Brand gesetzt hat, ist nicht stichhaltig⁷⁷. Auf diese Weise ist die persönliche Verantwortlichkeit trotz des Mangels der Subjektsidentität gesichert. Solche Fortwirkung der Tat, ganz abgesehen vom Fortleben der Persönlichkeit, scheint schon lange vor Buddha nicht unbekannt gewesen zu sein. Es gibt sehr alte Upaniṣadstellen,

die das andeuten⁷⁸. Jedenfalls hat offenbar vom ältesten Buddhismus an die moralische Bedeutung des Wiedergeburtsgedogmas zu den selbstverständlichen Grundbestandteilen der Lehre gehört.

An die erste edle Wahrheit, welche die Tatsache des Leidens konstatiert, schließt sich die zweite vom Ursprung des Leidens als Begründung an. Dieser Ursprung wird gefunden in der *taṇhā* (Sanskrit *trṣṇā*), d. h. in dem Durst, in der sinnlichen Begierde. Neben dieser kurzen programmatischen Erklärung findet sich im Kanon noch eine ausführlichere Begründung des Leidens, die unter dem Namen des *Kausalnexus* (Pāli: *paṭiccasamuppāda*, Sanskrit: *pratītyasamutpāda*, wörtlich: „das Entstehen in Abhängigkeit“) bekannt ist, später auch als die Kette der zwölf Nidānas, d. h. Ursachen. Die älteste Tradition stellt diese Formel nach Zeit und Bedeutung in nächste Nähe der vier edlen Wahrheiten, weiß aber auch von ihrer „Tiefe“, d. h. von der Schwierigkeit ihrer Erfassung. So hat die Formel auch in der modernen abendländischen Forschung zu sehr verschiedenen Deutungen Anlaß gegeben, deren Diskussion hier nicht am Platze ist⁷⁹. Wir versuchen statt dessen, die Formel nach ihren zwölf Gliedern zu entwickeln, um nachher einige Bemerkungen über ihre Bedeutung im Ganzen anzuschließen. Dem Wesen einer Kausalreihe entsprechend kann unsere Formel vorwärts oder rückwärts betrachtet werden. Beide Darstellungsarten finden sich im Kanon, aber die zugänglichere scheint die rückwärtige, von unten beginnende, welche daher dem Folgenden zugrundegelegt werden soll.

„Vor meiner Erleuchtung, ihr Mönche“, so läßt man den Buddha einmal erzählen, „kam mir der Gedanke: ‚Elend ist’s mit der Welt! Man wird geboren und altert und stirbt und entsteht wieder, aber kein Ausweg aus diesem Leiden ist zu sehen, keine Möglichkeit, dem Alter und dem Tode zu entriren; ach, wann wird sich ein Ausweg auftun!‘ Da kam mir, o Mönche, der Gedanke: ‚Was muß denn da sein, damit Altern und Sterben möglich sei, wodurch sind denn Alter und Tod bedingt?‘ Und indem ich der Sache auf den Grund ging, kam mir die Einsicht: Geburt (*jāti*) muß da sein, durch Geburt bedingt sind Alter und Tod.“ In diesen Worten haben wir die beiden ersten Glieder unserer Formel kennengelernt: (1.) *Alter und Tod* geht zurück auf (2.) *Geburt*. Wodurch aber ist Geburt bedingt? Durch (3.) *Werden* (*bhava*). Der

Begriff des Werdens führt uns in die Vorgeschichte des jetzigen aktuellen Lebens. Dies war nur möglich, weil sich der Mensch des vorangegangenen Lebens in den Strom des Geschehens eingelassen hatte, d. h. das Werden ist bedingt durch (4.) das *Ergreifen* (*upādāna*). Ohne Ergreifen der sinnlichen Welt wäre ja kein zu neuer Geburt führendes Leben möglich gewesen. Das Ergreifen der sinnlichen Welt aber geschieht auf Grund (5.) des *Durstes* (*taṇhā, tṛṣṇā*), der sinnlichen Begierde nach den Dingen der Welt. Diese Begierde nährt sich durch die Wahrnehmung angenehmer Dinge, so ist Begierde bedingt durch (6.) *Empfindung* (*vedanā*). Empfindung aber ist verursacht durch (7.) *Berührung* (*phassa, sparśa*) der Dinge mit den Sinnen. Also kommt Berührung durch (8.) die *Sinne* (*saḍāyatana*) zustande. Die Sinne wiederum setzen eine (9.) *Person* voraus, welcher Begriff hier mit dem alten uns aus den Brāhmaṇatexten bekannten Kompositum „Name-und-Gestalt“ (*nāma-rūpa*) wiedergegeben wird. Name-und-Gestalt aber bildet sich im Mutterleibe, wenn das (10.) *Bewußtsein* (*viññāṇa, vijñāna*), die spirituelle Grundlage der Persönlichkeit, in die Mutter eingegangen ist, und die Eigenart dieses Bewußtseins ist bestimmt durch die (11.) *Gestaltungen* (*sankhāra, saṃskāra*), d. h. die reinen und unreinen Bildkräfte auf dem Gebiete von Körper, Rede, Geist, die in dem früheren Leben lebendig waren, samt ihren Wirkungen; und daß solche Gestaltungen stattfinden konnten, durch die das alte Viññāṇa angeregt wurde, sich in einem anderen Mutterleibe zu erneuern, das verschuldete (12.) das *Nichtwissen* (*avijñā, avidyā*) dessen, was der Buddha als das Erlösende gelehrt hat.

Ueberblicken wir die Formel im ganzen von Anfang an: (1.) Nichtwissen, (2.) Gestaltungen, (3.) Bewußtsein, (4.) Name-und-Gestalt, (5.) Sinne, (6.) Berührung, (7.) Empfindung, (8.) Durst, (9.) Ergreifen, (10.) Werden, (11.) Geburt, (12.) Kummer, Alter und Tod, so müssen wir zuerst betonen, was sie gewiß nicht ist: eine Darstellung kosmischer Entwicklung. Weltprobleme hat der Buddha als für die Erlösung unerheblich zu erörtern abgelehnt. Ihm kommt es darauf an, zu zeigen, wie sich der leidvolle Kreislauf (*saṃsāra*) vollzieht, in welchen der gewöhnliche Mensch verstrickt ist. Das Ergebnis dieser Lehre ist, daß alle Stadien des Saṃsāra kausal abhängig sind. Wenn man aber die Ursache eines Zustandes kennt, dann hat man ein Mittel zu seiner Aufhebung gefunden, denn wenn die

Ursache aufgehoben ist, so ist damit auch die Wirkung aufgehoben. Das ist der Sinn des Schemas, welches oft als Quintessenz des Kausalnexus aufgestellt wird: „Wenn dies ist, wird auch jenes; auf Grund des Entstehens von diesem entsteht auch jenes; wenn dies nicht ist, dann wird auch jenes nicht; durch die Aufhebung von diesem wird auch jenes aufgehoben“⁸⁰.

Die aktuelle Formel nun, in welcher dieser Sinn anschaulich gemacht werden soll, trägt den Charakter primitiven Philosophierens. Der Zusammenhang der einzelnen Glieder ist nicht immer im strengen Sinne kausal, wie oft von der Forschung bemerkt worden ist. Die Aufzählung der Glieder ist nicht das Resultat sorgfältiger Auslese. Wenn die einfache Entwicklung der Formel, wie ich sie oben versucht habe, den alten Sinn trifft, so kann man sich dem Eindruck des gleichsam Extemporierten kaum entziehen. Dieser Mangel macht es verständlich, daß Variationen vorkommen, daß z. B. manchmal „Nichtwissen“ und „Gestaltungen“ fehlen und zwischen „Bewußtsein“ und „Name-und-Gestalt“ reziproke Kausalität konstatiert wird. Bei strenger Systematik müßte ein solcher Wegfall das Ganze schwer schädigen, bei der Konzeptionsart unserer Formel macht es wenig aus. Der anfang- und endlose Samsāra soll veranschaulicht werden. Das kann kürzer oder länger geschehen. In der vollständigen Fassung sind drei aufeinanderfolgende Existenzen — das müssen wir, meine ich, den indischen Exegeten unbedingt glauben —, Symbol des unendlichen Kreislaufs der Wiederverkörperung. Vom Anfang an gerechnet stellen Nr. 3—9 das aktuelle Leben dar, Nr. 1—2 liegen in dem vorangehenden, während Nr. 10 hinüberleitet vom aktuellen zum zukünftigen, welches in Nr. 11—12 angedeutet ist. Fängt man von unten an, so ist Nr. 11—12 das aktuelle Leben, und die beiden anderen Gliedergruppen bilden die dahinterliegenden aufeinanderfolgenden Lebensläufe.

In den jüngeren Upaniṣaden haben wir eine Evolutionsreihe kennengelernt, die einem neuen Gesichtspunkt, dem Sāṃkhya, angehört. In welcher Beziehung haben wir uns nun den buddhistischen Kausalnexus zu der Evolutionsreihe des Sāṃkhya zu denken? Neben der Aehnlichkeit, daß auf beiden Seiten eine Reihe kausal verknüpfter Glieder auftritt, steht die weitere, daß gleich in Kāṭhaka die Sāṃkhyareihe ebenso wie unsere buddhistische hier dem Zwecke der Erlösung dient. In der Upaniṣad eine Stufenleiter von Prinzipien, die von oben angefangen eine Entwicklung darstellt, von unten betrachtet

die Möglichkeit gibt, durch Yoga zur Freiheit von allem Niederen emporzuklimmen, — im Buddhismus eine Kausalreihe, welche mit der Wurzel des Saṃsāra, dem Nichtwissen, anhebt, um beim Leiden zu enden, und, rückwärts genutzt, die Möglichkeit der Aufhebung an die Hand gibt, wie wir gesehen haben. So darf man bei solcher Aehnlichkeit die beiden Reihen als innerlich verwandt ansehen, sei es nun, daß der Buddha den Kausalnexus in Anlehnung an früh empfangene Sāṃkhya-Yoga-Belehrung konzipiert hat, sei es, daß er allgemein in philosophischen Kreisen der Zeit verbreiteten Tendenzen folgte. Aber ebenso deutlich wie die Aehnlichkeiten scheinen mir die Unterschiede der beiden Reihen: auf der Sāṃkhya-seite ein gleichmäßig dem Makrokosmos wie dem Mikrokosmos zugewandtes Interesse, das Arbeiten mit ewigen Substraten, Materie und Seele, die Kombination von Welt-erklärung und Erlösungsmethode, — im ältesten Buddhismus alles Interesse auf den Menschen, sein Leiden und seine Erlösung konzentriert, Leugnung aller festen Substrate und Aufstellung des Prinzips des reinen Werdens.

Nachdem die zweite edle Wahrheit den Ursprung des Leidens auf den Durst (*taṇhā*) zurückgeführt hat, lehrt die dritte die **Aufhebung des Leidens** als die restlose Aufhebung des Durstes. Aber auch schon die teilweise Vernichtung der immer wieder zum Werden führenden Begierde hat heilsame Folgen. Je nach den Fortschritten auf dem Erlösungswege ist der Strebende „ein in den Strom Gelanger“ (*soṭāpanno*), d. h. einer, der nicht wieder in Hölle, Tierverkörperung usw. hinabsinken kann, oder „ein nur einmal noch Wiederkehrender“ (*sakadāgāmi*), d. h. einer, dem nur noch eine irdische Geburt zum Abschluß des Heilsweges nötig ist, oder „ein Nichtwiederkehrender“ (*anāgāmi*), d. h. einer, der, ohne zur Erde zurückzukehren, in einer letzten himmlischen Existenz das Ziel erreicht. Ist aber der Durst restlos aufgehoben, die Flamme der Begierde gänzlich erloschen, dann ist die Vollen- dung (*arahatta*) erreicht, das Nirvāṇa (Pāli: *nibbāna*). Dieser Zustand entspricht dem oben besprochenen Zustand des Erlösten bei Lebzeiten in der Rede Yājñavalkyas, wie denn der Ausdruck „Nirvāṇa“ aus der brahmanischen Terminologie übernommen ist⁸¹. Stirbt der Vollendete dann, so bedeutet das keine wesentliche Veränderung mehr, denn die im leiblichen Tode fortfallenden Substrate sind ja schon vorher bedeutungslos geworden, — auch dies in völliger Uebereinstim-

mung mit dem Standpunkt der zentralen Upaniṣadlehre. Diese vollkommeneren Form des Nirvāṇa heißt auch Parinirvāṇa.

Die Bedeutung des Nirvāṇa-Begriffs im alten Buddhismus ist nun zunächst eine negative und muß es sein, denn Nirvāṇa ist ja die Losgelöstheit von allem Vergänglichem, d. h. Leidvollen. Aber deshalb ist es nicht eine absolute Negation, wenn auch manche Stellen im Kanon darauf zu führen scheinen, was nicht verwunderlich bei einer Frage sein kann, deren Entscheidung immer wieder als nicht zulässig in den alten Texten abgelehnt wird. Daß Nirvāṇa nicht das Nichts sein kann, ergibt sich allein schon daraus, daß, wie wir noch sehen werden, das Durchgehen durch den Bereich des Nichts eine die Erlösung vorbereitende Stufe der Meditation ist. Eine schöne Verdeutlichung gibt ferner das beliebte Bild der Flamme. Nirvāṇa ist das Verlöschen der Persönlichkeitsflamme, deren Brennstoff (die sinnliche Welt) verzehrt ist. In den Upaniṣaden wird das Erlöschen des Feuers nicht als absolutes Aufhören, sondern nur als ein Verschwinden aus dem Bereiche der Wahrnehmbarkeit verstanden, und in diesem Sinne wird der Ātman als der reine Geist dem Feuer verglichen, dessen Brennstoff verbrannt ist. Ähnlich vergleicht der Yoga das Stillwerden des Denkorgans (*citta*) mit dem Zur-Ruhe-kommen des brennholzlosen Feuers in seinem Ursprungsort⁸². So hat auch der Buddha dank seiner Fühlung mit Upaniṣadgedanken das Nirvāṇa gemeint. Frei von allem Erfahrbaren, das vergänglich und leidvoll ist, kann dieser Zustand nicht gedacht, noch weniger mit Worten ausgedrückt werden. Die absolute Realität ist transzendent. Daß trotz alledem das Nirvāṇa gelegentlich wie ein Paradies erscheint, ist ebenso begreiflich wie die in den Upaniṣaden auftretende Tendenz, das über alle Begriffe erhabene Brahman durch anschauliche Schilderungen weltlicher Herrlichkeit zu vergrößern.

Den Weg zu diesem Ziel lehrt die vierte edle Wahrheit, nämlich den edlen achteiligen Pfad: „Rechter Gesichtspunkt, rechtes Wollen, rechte Rede, rechtes Handeln, rechtes Leben, rechtes Streben, rechte Besinnung, rechte Versenkung“⁸³.

Neben diesem achteiligen Pfad findet sich aber in fast allen Suttas des Dīghanikāya eine andere ausführlichere Darstellung des Heilsweges, die als eine erweiterte und tiefergehende Parallele des edlen achteiligen Pfades anzusehen ist⁸⁴. Voran steht hier der Glaube (*saddhā*), das Vertrauen in den Buddha als

den erleuchteten Lehrer, in die Lehre (*dhmma*) als die zur Erlösung führende und in die Mönchsgemeinde (*sangha*) als die den verkündeten Pfad wandernde. Auch die Brahmanen kennen den Begriff des Glaubens. In der Einleitungsgeschichte der Kāthaka-Upaniṣad ist der Jüngling erfüllt vom Glauben an die Macht des Allhabeopfers, das sein Vater darbringt, und fügt sich selbst diesem ein, wodurch er in das Reich des Todesgottes gelangt.

Der Glaube also an die heilige Dreiheit von Buddha, Norm und Gemeinde ist die Vorbereitung zu der ethisch-asketischen Selbstzucht, die im achtheiligen Pfade angedeutet ist. Die Einzelheiten dieser Selbstzucht und der ganze weitere Verlauf des Heilsweges werden den Leser sogleich an früher über den Yoga Mitgeteiltes erinnern, und wirklich bildet der Yoga den wesentlichen Teil des buddhistischen Erlösungsweges. Nun ist aber der buddhistische Yoga, wie sich bei der Betrachtung des Heilsweges zeigen wird, viel entwickelter als jener, den wir in den Upaniṣaden beobachten konnten; er steht auf einer Stufe, die in so durchgebildeter Form erst in den viele Jahrhunderte späteren Yogasūtras unter den Brahmanen literarisch bezeugt ist. Daß trotzdem dem Buddhismus nicht das Verdienst zugesprochen werden kann, hier schöpferisch vorgegangen zu sein, geht einmal aus den Unterredungen im buddhistischen Kanon hervor, wo diese Yogamethode bei den Brahmanen als bekannt vorausgesetzt ist, andererseits wird es durch die Legende der ältesten Tradition bezeugt. Nach dieser hat Gotama vor Erreichung der Erleuchtung (*bodhi*), die ihn aus einem Bodhisattva zu einem Buddha machte, bei zwei brahmanischen Lehrern den Yoga betrieben, hat die beiden aber, nachdem er die von ihnen gelehrt Versenkung leicht erfaßt hatte, als unzureichend für sein hohes Ziel verlassen⁸⁵. Damit ist also durch die Legende zum mindesten die Ueberzeugung der alten Gemeinde ausgedrückt, daß die ausgebildete Yogamethode vom alten Buddhismus nicht geschaffen, sondern aus der brahmanischen Umwelt übernommen und nur dem spezifisch buddhistischen Standpunkt angepaßt worden sei. Diese Zeugnisse bekräftigen die inneren Kriterien darüber, daß die systematische Zusammenfassung Patañjalis auf altem gemeinindischem Traditionsgut basiert, d. h. aus denselben Quellen gespeist ist, aus denen auch der Buddhismus geschöpft hat.

Die sittliche Selbstzucht, die dem aus der Heimat in die

Heimatlosigkeit gezogenen Buddhajünger obliegt, beginnt mit einer Reihe moralischer Vorschriften, die, *mutatis mutandis*, auch für den Laienanhänger gelten. Diese Verbote bzw. Gebote sind alle aus der allgemeinen brahmanischen Ethik übernommen oder wenigstens an sie angelehnt. An der Spitze steht die Schonung alles Lebens (*ahimsā*), und zwar in Taten, Worten und Gedanken, oder, positiv ausgedrückt, ein mildes Verhalten zur Umwelt. Ferner ist verboten, etwas zu nehmen, was nicht freiwillig gegeben ist; das positive Korrelat dazu ist die dem Laien gebotene Freigebigkeit, die notwendige Grundlage des auf Betteln gestellten Mönchsordens. Das weitere Verbot der Unkeuschheit, dessen Name *brahmacarya* (Brahman-Wandel) ursprünglich die Lebensführung des brahmanischen Schülers bezeichnet, ist für den Laien nur im weiten Sinne gemeint, für den Mönch aber bedeutet es völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit, auch in Gedanken. Wahrhaftigkeit und Meidung berauschender Getränke sind weitere allgemeine Gebote. Nur für den Mönch dagegen ist die Pflicht, sich an der bescheidenen Lebensweise genügen zu lassen, welche die Ordensregel vorschreibt. Mit dem alten Yogagebot, die Sinne sorgfältig zu bewachen und zu zügeln, beginnt dann schon die nähere Yogavorbereitung, die wir auch in der „wachsamen Besonnenheit“ sehen. Aber auch alles Frühere ist für den Mönch schon als entferntere Yogavorbereitung gedacht, daher die Vorliebe für die negative Fassung. Die Ethik ist nämlich für den Buddhajünger wie für jeden Yogin nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Wegräumen von Hindernissen bei dem spirituellen Aufstieg. Und nun beginnen die eigentlichen Vorbereitungen für das zentrale Stadium des Heilsweges. Aeüßerlich handelt es sich um einen einsamen Platz in rechter Umgebung, um rechtes Sitzen und um Kontrollierung der Atmung — alles in Parallele zu den Yogavorbereitungen der Upaniṣaden —, innerlich um die Beseitigung der „fünf Hemmnisse“, die dem Ablauf der Meditation entgegenstehen können.

So ist der Samādhi vorbereitet, die Jhānas (Meditation, geistige Versenkung,) können ihren vierfach gestaffelten Lauf nehmen. Auf der ersten Jhāna-Stufe ist die Loslösung von allem Bösen erfolgt, die Grunddogmen von der universellen Vergänglichkeit usw. beschäftigen den Geist des Meditierenden, bis seelische Freude und körperliches Wohlbehagen ihn ganz erfüllen. Auf der zweiten Stufe hat das Denken aufge-

hört, der Geist ist in sich eins geworden, innerer Friede waltet, Freude und Wohlbehagen. Auf der dritten Stufe blaßt die seelische Freude ab, während im Körper noch Wohlbehagen empfunden wird, die Seele hat sich, wie Heiler schön sagt, zur heiligen Indifferenzstimmung erhoben, aber das Vorhandensein von Besinnung und Vollbewußtsein zeigt, daß sich nicht etwa ein Zustand der Bewußtlosigkeit vorbereitet. Auf der vierten Stufe ist der vollkommene Gleichmut erreicht, Lust und Leid in Seele und Körper sind geschwunden, die Atmung ist aufgehoben, die Besonnenheit aber ist geblieben. Mit Geistesheile durchdringt der Meditierende seinen Körper; er ist an der Schwelle des Nirvāṇa⁶⁶.

Das Resultat des Emporsteigens auf der Jhāna-Skala, die seelische Indifferenzstimmung (*upekkhā*), wird noch auf andere Weise erreicht, nämlich durch die vier „Ueberschreitungen aller Grenzen“ (*appamaññā*). Mit der Kraft seiner Liebe, seines Mitleids und seiner Mitfreude umfaßt der Mönch nacheinander alle Wesen, durchdringt er alle Himmelsgegenden, und wenn er so sein Selbst ganz den andern hingegeben hat, dann gibt er schließlich auch die andern auf und läßt die Kraft seines Gleichmuts (*upekkhā*) durch das All dringen. Diese Uebungen finden sich in verschiedenen Stücken an verschiedenen Stellen des Erlösungssystems, aber über ihre Bedeutung kann kein Zweifel sein. Sie können uns in vortrefflicher Weise zum Verständnis der Rolle dienen, welche Liebe und Mitgefühl in der allgemein-indischen Ethik asketischer Richtung gespielt haben. Die Liebe zu allen Wesen, obwohl immer gefordert, ist eben nicht das Höchste. Indem sie nur Mittel zum Zweck des erstrebten Gleichmuts ist, fehlt ihr die innerliche Wärme, die wir bei dieser Empfindung zu denken gewöhnt sind und die auch in Indien hervortritt, wo das Heil nicht in einem aller Erfahrung entzogenen Absoluten, sondern in den liebenden Armen eines persönlichen Gottes gesucht wird.

Wird in den soeben beschriebenen Reihen der seelische Gleichmut, gleichsam die Ausleerung des Gemütes angestrebt, so bezwecken andere Uebungen das Zur-Ruhe-kommen des Geistes, die Entintellektualisierung. Oder man kann unter Zuhilfenahme der buddhistischen Welteinteilung (Welt im weitesten Sinne mit Einschluß der Götterregionen usw.) die sittliche Zucht der sinnlichen Welt (*kāmadhātu*) zurechnen, die eben geschilderten Versenkungsformen der Welt der Form (*rūpadhātu*) und die nunmehr zu schildernden der Welt des

Formlosen (*arūpadhātu*). Bald sind es die eigene Gestalt und dann andere Formen, bald die fünf Elemente Erde, Wasser, Feuer, Luft und Raum-Aether, von denen der meditierende Mönch nacheinander seinen Intellekt löst, um dann eine Stufenfolge in Angriff zu nehmen, die öfter als Fortsetzung der vier Jhāna-Stufen erscheint. Zuerst wird durch Eliminierung aller materiellen Objekte und aller Mannigfaltigkeit die Idee der Raumendlichkeit gewonnen und dann, durch Abstraktion auch vom Raume, die Unendlichkeit des geistigen Bewußtseins als zweite Stufe erreicht. Aber auch diese Stufe wird überwunden; vom Bewußtsein abstrahierend gelangt der Meditierende zur Vorstellung, daß nichts vorhanden ist, er erhebt sich zur „Sphäre des Nichts“. Doch auch hier liegt ja noch ein geistiger Akt vor, das Nichts wird g e d a c h t. So ist eine weitere Stufe zu erklimmen, die Sphäre, die jenseits von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit liegt, und von hier aus wird schließlich das Ende von Bewußtsein und Empfindung erreicht.

Wie verhält sich diese Stufenreihe, die in Bewußtlosigkeit endet, zu jener, die zur seelischen Indifferenz führt? Diese Frage ist hier jedenfalls ganz vom altindischen Standpunkt, soweit das eben möglich ist, zu beantworten, ein Werturteil auf Grund einer Vergleichung mit den mystischen Versenkungen anderer Kulturkreise ist nicht Sache unserer Betrachtung. Nehmen wir den Kanon als Ganzes, wie er vorliegt, so sind die Reihen, sowohl einzeln als kombiniert, zum Nirvāṇa führende Wege. Je vollkommener die Loslösung von allem, was wir als unsern Bestand ansehen, desto näher wird sie an jenen allem empirischen Denken unerreichbaren Zustand heranreichen, dessen ungeheuerer Realität für uns eben nur negativ ausdrückbar ist. Versuchen wir aber kritisch ein älteres buddhistisches Stadium hinter den uns jetzt vorliegenden Texten zu erspüren, so tut sich freilich eine Möglichkeit dazu auf. Das berühmte Stück des Dīghanikāya, das die letzten Tage des Meisters schildert, läßt ihn nach seinen Abschiedsworten an die Jünger die ganze Skala der vier Jhānas und anschließend die Stufen der Formlosigkeit durchlaufen. Damit ist aber der Buddha noch nicht ins Nirvāṇa eingegangen, vielmehr wird berichtet, daß er dann die beiden Reihen wiederum rückwärts durchlaufen habe, um von neuem die Jhāna-Stufen und diesmal nur diese zu ersteigen. Unmittelbar von der vierten Jhāna-Stufe hat der Erhabene dann das vollkommene Nirvāṇa erreicht. Man hat hieraus, wohl mit Recht,

gefolgert, daß die Jhāna-Skala den ältesten Samādhi der Buddhisten darstellt und die Skala der intellektuellen Loslösungen einer späteren Glaubensperiode angehört, wozu noch der interessante Umstand tritt, daß die Lebenslegende den schon erwähnten brahmanischen Lehrern, die der zukünftige Buddha unbefriedigt verließ, als den Höhepunkt ihrer Lehre die Erreichung der Sphäre des Nichts bzw. der jenseits von Bewußtsein und Bewußtlosigkeit liegenden Sphäre zuschreibt.

Der sittlichen Selbstzucht und der Versenkung reiht sich als dritte Kategorie des Heilsweges die Weisheit (*paññā*) an. Die erlösende Erkenntnis ist die direkte und selbstverständliche Frucht der Versenkung, sie war es für den Meister selbst, sie ist es für jeden seiner Jünger, der die Stufen des Samādhi bis zum Ende hinaufzuklimmen vermag. Da über sieht er die lange Reihe seiner früheren Geburten (man er innere sich, daß es sich hier nicht um ein identisches Ich, sondern um eine Kausalkette handelt), da erfäßt er das Gesetz vom Karman, der moralischen Wirkung der Taten, und den ganzen von diesem Gesetz beherrschten Umlauf (*samsāra*) der Wesen durch die Höllen, die Himmel und die irdischen Existenzen, da schaut er in ihrer ganzen Schwere die edlen Wahrheiten vom Leiden, von der Entstehung des Leidens, von der Aufhebung des Leidens und von dem Wege, der zu dieser Aufhebung führt, und begreift das Geheimnis der ursächlichen Entstehung (*paṭiccasamuppāda*).

Neben dieser vollkommenen Erkenntnis stehen als Früchte der Versenkung noch andere wunderbare Fähigkeiten, die den in der Meditation Gereiften frei von den Hemmungen der Erdschwere zeigen⁸⁷. Obwohl nicht selten erörtert, darf man doch sagen, daß diese Kräfte im alten Buddhismus (ebenso wie im brahmanischen Rājayoga) nur als Beiprodukte angesehen werden und ganz zurücktreten hinter der Errungenschaft der Weisheit, die allein zur endgültigen Erlösung, zum Nirvāṇa hinüberleitet.

† Nachdem wir so eine Anschauung von den wesentlichen Zügen der buddhistischen Heilslehre gewonnen haben, wie sie uns im Suttapiṭaka und vor allem im Dīghanikāya entgegen tritt, wenden wir uns zur Ergänzung dieses Bildes zu dem Abhidhammapiṭaka, dem dritten Teil des Pāli-kanons, der die alte buddhistische Scholastik darstellt. Bringt diese Scholastik auch nichts wesentlich Neues in materieller Hinsicht, so erweitert sie doch das Bild, indem sie die durch

das Suttapitaka verstreuten Bemerkungen über psychische und physische Verhältnisse in ihrer Weise systematisch zusammenstellt. Aus der lebendigen Lehre werden die Begriffe herausgeschält und zur leichteren Memorierung säuberlich vereinigt.

Besonders zeigt sich dies Vorgehen in dem Werk *Dhammasaṅgaṇi*⁸⁸. Während der zweite Teil dieses Namens etwa „Zusammenstellung“ bedeutet, ist der erste Teil *dhamma* jenes vieldeutige und schwer wiederzugebende Wort, über das schon oben gesprochen wurde. In unserem Kompendium wird es in sehr weitem Sinne gebraucht, so daß eine Uebersetzung wie „Gegebenheiten“ am Platze zu sein scheint. Denn ganz in dem schon beschriebenen Sinne werden alle behandelten Faktoren nur betrachtet, insofern sie dem Menschen „gegeben“ sind. Die Absicht der *Dhammasaṅgaṇi* ist nun aber nicht etwa, ein System der Phänomenologie aus philosophischer Interessiertheit aufzustellen, sondern, durchaus in der praktischen Zielbewußtheit des alten Buddhismus, alle Gegebenheiten in Unterordnung unter den Zweck der Erlösung als gut, schlecht oder indifferent zu charakterisieren. Indem man dem Schüler eine Uebersicht der inneren und äußeren Gegebenheiten, sozusagen eine moralische Topographie, an die Hand gibt, will man ihm die rechte Einstellung ermöglichen, welche allein zur Arhatschaft führen kann. Die Methode, welche dabei in Anlehnung an die alten Dialoge befolgt wird, ist die katechetische. Dabei spielt zahlenmäßige Einteilung, offenbar wegen ihrer Geeignetheit, das Auswendiglernen zu erleichtern, eine große Rolle. In dem Abschnitt über Form werden z. B. die betreffenden Gegebenheiten nacheinander unter einem Gesichtspunkt, unter zweien, dreien usw. bis elf zusammengestellt, oder die Gegebenheiten, welche Ursache sein können, werden zuerst, je nachdem sie Gutes, Schlechtes oder Indifferentes verursachen, zu je dreien vereinigt, worauf dann eine weitere Einteilung nach den Schauplätzen dieses kausalen Geschehens stattfindet (sinnliche Welt, Formwelt, Welt der Formlosigkeit). Zur Feststellung der einzelnen Begriffe steht noch nicht die Definition, wie wir sie später im *Nyāya* kennenlernen, zur Verfügung, vielmehr bedient man sich der Methode des Wörterbuchs⁸⁹, d. h. man stellt eine Reihe ungefähr synonyme Begriffe zusammen, deren gemeinsame Eigenschaften den zu erklärenden Begriff bestimmen, eine Methode, deren Anwendung schon in den ältesten *Upaniṣaden* zu beobachten ist.

Aus der Fülle des in dieser Weise von der Dhammasaṅgaṇi gebotenen Stoffes können wir hier nur ein Gebiet herausgreifen, welches besonders geeignet ist, die vorangegangene Skizze der altbuddhistischen Weltanschauung zu ergänzen. Unser Kompendium teilt die Gegebenheiten (*dhamma*) einmal⁹⁰ in formhafte (*rūpino*) und formlose (*arūpino*) ein und nennt als formhafte die vier großen Elemente (*mahābhūtā*) nebst der aus ihr abgeleiteten Form, als formlose die vier von uns schon erwähnten geistig-seelischen Skandhas und das Nirvāṇa-Element. Mit den formhaften Gegebenheiten, denen das zweite Buch der Dhammasaṅgaṇi gewidmet ist, wollen wir uns jetzt kurz beschäftigen.

Der Begriff „Form“ (*rūpa*) ist nun in unserem Kompendium nicht ganz eindeutig. Der alte Begriff der Sichtbarkeit ist erhalten, so daß Form als Objekt des Gesichtssinnes zum Unterschied von den Objekten der anderen Sinne aufgefaßt wird. In diesem Sinne war wohl ursprünglich der Gegensatz der formhaften Sphäre zu der formlosen gedacht. Dann aber wurde diesen beiden Sphären eine dritte, die sinnliche (*kāmāvacaro*) hinzugefügt, und in dieser zeigt der Begriff der Form unter Beibehaltung seiner speziellen Bedeutung „Sichtbares“ eine starke Erweiterung. Man spricht von der „gesamten Form“ (*sabbam rūpaṃ*), welche die vier großen Elemente (*mahābhūtā*) und alles aus ihnen Stammende umfaßt⁹¹, wobei, wie wir sogleich sehen werden, das Sichtbare nur ein kleiner Teil ist. Da aber diese „gesamte Form“ gänzlich in Hinsicht auf den Menschen betrachtet wird, ergibt sich als Synonym dazu der erste der fünf Skandhas: Rūpa-Skandha.

Die vier Grundelemente, die von nichts anderem abgeleitet sind, sind das harte Erdelement, das anschmiegsame und zusammenhaltende Wasserelement, das heiße Feuerelement und das erfüllende Luftelement, alle sowohl im Menschen (*ajjhatam*) als außerhalb (*bahiddhā*)⁹².

Alles übrige der „gesamten Form“ ist aus diesen abgeleitet. Vor allem die fünf Sinne und ihre Objekte: das Sehen mit seinem Objekt Farbe und Gestalt, das Hören und der Ton, das Riechen und der Geruch, das Schmecken und der Geschmack, sowie der Tastsinn, dessen Objekte die Grundelemente Erde, Feuer, Luft sind.

Bei dieser Gelegenheit sei auf die Beschreibung der Verhältnisse hingewiesen, die nach unserem Kompendium beim Sehen in Betracht kommen⁹³. Da ist das sichtbare Objekt,

das stößt (*paṭihaññati*) gegen das unsichtbare Sehvermögen, welches auch seinerseits gegen das Objekt stößt. So entsteht ein Sehkontakt (*cakkhu-samphasso*), dem nun eine Empfindung (*vedanā*) angenehmer, unangenehmer oder indifferenter Art, eine Wahrnehmung (*saññā*), eine Willensbetätigung (*cetanā*) und ein Sehbewußtsein (*cakkhu-viññāṇam*) ihr Dasein verdanken. Es handelt sich hierbei noch nicht um die Konstruktion eines Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozesses, wie er später mit Hilfe der hier zusammengestellten Materialien unter schärferer Fassung der Begriffe *saññā* und *viññāṇa* ausgebildet worden ist, sondern nur (offenbar in Anlehnung an die Skandha-Einteilung) um die Beschreibung dessen, was alles als eine Folge jenes Sehkontakts erschien. Eine ganz parallele Darstellung wird dann auch den Bereichen der übrigen Sinnesvermögen zuteil. Besonders beachtenswert ist, daß das Organ als unsichtbar bezeichnet wird, daß also nicht von dem fleischlichen Auge, sondern wirklich von der Sehkraft die Rede ist. Von einem Medium, das den Stoß und Gegenstoß zwischen Sinn und Objekt vermittelt, ist nicht die Rede, auch beim Geräusch nicht.

Wir fahren nun in der Liste der abgeleiteten Form fort. Zunächst folgen drei weitere Kräfte⁹⁴ (*indriya*): Weiblichkeit, Männlichkeit und Lebenskraft. Dann die Mitteilung (*viññatti*) durch den Körper und durch die Sprache. Es folgt das Element des Raumäthers (*ākāśadhātu*), das also nicht zu den Grundelementen gestellt wird. Hieran schließen sich drei Formqualitäten: Leichtigkeit, Bildsamkeit, Bereitschaft, die sowohl geistige als körperliche Eigenschaften bedeuten. Dann drei Stadien des Werdens: Anwachsen (*upacayo*), Bestehen (*santati*) und Verfall (*jaratā*), gefolgt von ihrem Oberbegriff, der aber nicht als solcher bezeichnet wird: die Vergänglichkeit (*aniccatā*) der Form. Hier sehen wir die spätere Entwicklung zur Zerlegung aller Existenz sich anbahnen. Zwar heißt es noch nicht „Momentanheit“ statt „Vergänglichkeit“, aber die Zerlegung des Werdens in drei Stadien weist doch in diese Richtung. Auch im Vaiśeṣika-System werden wir diese Dreieit wieder treffen. Die Liste schließt mit dem Begriff der körperlichen Ernährung, was an das Nahrungselement im Śvetaketu-Abschnitt der Chāndogya-Upaniṣad erinnert.

Ueberblicken wir diese Aufzählung, so erhalten wir Aufschluß über den Inhalt des Begriffs „gesamte Form“. Ein angemessenes Äquivalent in unserer heutigen Ausdrucks-

weise gibt es freilich nicht dafür. Soll dennoch *sabbam rūpam* zusammenfassend charakterisiert werden, so müßte man etwa von dem Menschen in materieller Hinsicht und der nicht-menschlichen Materie, insofern sie auf den Menschen Bezug hat, sprechen.

Methodologisch liegt das Hauptgewicht der Liste auf der Beschreibung durch Aufzählung der unter Rūpa fallenden Faktoren, daneben tritt nur ganz kurz ein Ableitungsgedanke auf, in dem die vier großen Elemente als die Grundlage und alles übrige als daraus stammend hingestellt wird. Mit diesem Gedanken sind wir aber in die Sphäre des Sāṁkhya versetzt. Die Unterschiede sind freilich groß, wenn wir den prinzipiellen Standpunkt der Sāṁkhyaphilosophie, wie er sich in voller Schärfe im klassischen System zeigt, ins Auge fassen: dort einerseits ein feinmaterielles Grundprinzip, die Prakṛti, aus der alles stammt, so daß die ganze Außenwelt und der Mensch mit seinem physischen und geistig-seelischen Organismus nur Umwandlungen der Prakṛti sind, und auf der anderen Seite ein völlig anderes Prinzip, der Puruṣa, die Lichtquelle, durch den der feinmaterielle Apparat des Menschen geistig wird, hier im Buddhismus aber keinerlei metaphysische Substrate und eine Auffassung des Materiellen nur als „Gegebenheiten“ für den geistig-moralischen Menschen, so daß für den allein maßgebenden Heilszweck Seelisches und Materielles als gleicherweise vergängliche Gegebenheiten ihre Verschiedenheit zu verlieren scheinen. Aber trotz dieser prinzipiellen Divergenz bestehen Aehnlichkeiten zwischen dem Rūpa der alten Buddhisten und der Prakṛti des Sāṁkhya, wenn wir die Zeugnisse des letzteren im Mokṣadharma des großen Epos betrachten, wie sie im folgenden Kapitel dargestellt sind. Dort werden wir Anschauungen kennenlernen, die ähnlich der buddhistischen wesentlich psychologisch eingestellt sind und die kosmische Bedeutung der Sāṁkhyaprinzipien in den Hintergrund treten lassen, welche die großen Elemente als Grundlage betrachten, und die offizielle Prinzipienreihe des Sāṁkhya um Faktoren vermehren, die teilweise an die Faktoren unserer Liste erinnern. Diese Aehnlichkeiten, die im einzelnen zu diskutieren hier der Raum fehlt, scheinen Beziehungen nahezu legen zwischen buddhistischen Kreisen und gewissen Sāṁkhya-schulen, als deren Reflex die epischen Stücke anzusehen sein dürften. Vielleicht weist all das darauf hin, daß in der allgemeinen philosophischen Atmosphäre des alten Indiens prin-

zipiell getrennte Kreise sich doch beständig beeinflussen. Wir sehen das deutlich bei den mittelalterlichen Systemen, wir möchten es für die ältere Zeit vermuten, wenn auch die verhältnismäßige Spärlichkeit des Materials und die Schwierigkeiten der Chronologie eine genauere Formulierung solcher Hypothesen kaum gestatten.

Ganz kurz sei noch ein weiterer Punkt aus der Dhammasaṅgaṇi erwähnt, der geeignet ist, das bis jetzt über die Lehre vom Karman Gesagte zu ergänzen. Wir haben gesehen, wie der Gedanke der Brāhmaṇatexte, daß die Opferhandlung eine Kraft erzeuge, welche im Diesseits oder Jenseits eine entsprechende Wirkung auslöst, in den ältesten Upaniṣaden moralisch umgedeutet wurde: „Gut wird einer durch gute Tat, böse durch böse.“ Der Buddhismus hat diesen Gedanken als feststehende Tatsache übernommen. Nun aber werden die Verhältnisse genauer durchgedacht. Unser Kompendium begnügt sich nicht mit guten und schlechten Gegebenheiten, sondern fügt ihnen eine dritte Kategorie hinzu: die indifferenten. Im Bilde zu sprechen: nicht jede Gegebenheit ist zeugend, es gibt auch unfruchtbare⁹⁵. Das sind nämlich erstens die Wirkungen (*vipāka*) guter oder schlechter seelischer Gegebenheiten, wenn sie in der Sphäre der Sinnlichkeit, der Form, der Formlosigkeit oder im Bereiche des heiligen Lebens realisiert sind. Zweitens können indifferent sein Betätigungen auf geistigem Gebiet, Meditationen usw., die unter dem Terminus *kiriya* (wörtlich: Tat) zusammengefaßt werden. Drittens ferner die gesamte Form, weil außerhalb der moralischen Kausalität liegend, und endlich viertens das Nirvāṇa-Element, weil allem Werden enthoben. Von den Schwierigkeiten, die sich hier dem Verständnis im einzelnen entgegenstellen und die auch mit Hilfe Buddhaghosas nicht vollständig zu beheben sind, sehen wir hier ab und betonen nur die geistesgeschichtlich wichtige Tatsache, daß die Karman-Theorie hier vor neue Probleme gestellt wird, denn an den Fragestellungen kann man ja am besten den philosophischen Fortschritt beobachten.

Gerade in Hinsicht der Fragestellungen ist ein anderes Buch des Abhidhammapiṭaka von Interesse, das *Kaṭṭhāvatṭhu* (d. h. etwa „Streitfragen“). In diesem Werke, dessen Abschluß die einheimische, vielfach angezweifelte Tradition in die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts setzt, werden in der Form von Thesen und Widerlegungen Punkte der Lehre behandelt, hinsichtlich derer innerhalb der zahlreichen

buddhistischen Schulen Meinungsverschiedenheiten bestanden. Da nun der uns vorliegende Pālikanon die Rezension einer bestimmten Schule, der Theravādins (d. h. Anhänger der Lehre der Ältesten) darstellt, werden alle abweichenden Anschauungen natürlich als abzulehnende Ketzereien behandelt.

Die Streitpunkte beziehen sich auf alle Gegenstände des buddhistischen Gesichtskreises, besonders auf das Wesen des Buddha und derjenigen, die die Stufe der Heiligkeit (*arahattam*) erreicht haben, auf Psychologisches und Außenweltliches, auf Ethik und Karman. Trotz dieses Reichtums ist das Kathāvatthu nicht so ergiebig für die Erweiterung unserer Kenntnisse im einzelnen, wie man auf den ersten Blick denken könnte. Die gegnerischen Anschauungen kommen eigentlich nur in der an die Spitze der jeweiligen Diskussion gestellten Behauptung zum Ausdruck, so daß man zum genaueren Verständnis der heterodoxen Standpunkte auf die Erklärungen des um viele Jahrhunderte späteren Kommentators angewiesen ist, der aber an manchen Stellen so deutlich die entwickelteren Ideen seiner Zeit hineininterpretiert, daß man bei ihm auch sonst — die Verlässlichkeit der Tradition bis zu einem gewissen Grade zugegeben — auf historisch unsicherem Boden zu stehen glauben muß. Immerhin lassen sich eine Reihe von wichtigen Tendenzen im ganzen erkennen. Da wird z. B. die Ansicht vertreten, daß die Seele (*puggalo*) im Menschen als ein wirkliches Faktum im höchsten Sinne zu konstatieren sei. Diese höchst ketzerische Ansicht, deren Bekämpfung von altersher ein Hauptpunkt buddhistischer Bemühung gewesen ist, beruht nun nicht nur auf dem Bedürfnis, ein festes Substrat in der Mannigfaltigkeit des Lebens zu haben, sondern konnte sich auch auf altheilige Buddhaworte stützen, da dem Meister in den ältesten Sammlungen Reden in den Mund gelegt werden, in denen er von der Persönlichkeit spricht, die eine Last trägt, von der sie sich befreien muß, oder von einer, die zum Heile der Menschen und Götter geboren ist usw. Der Strenggläubige hatte natürlich eine reiche Zahl von Stellen zur Verfügung, die jedes Seelensubstrat aufs strengste ablehnen. So mußte er die Zitate des Gegners als bildlich gemeint erklären. Das ist ein Keim der Lehre von der doppelten Wahrheit, der populären und der philosophischen, die im späteren Buddhismus eine große Rolle spielen sollte.

Bei den zahlreichen Streitpunkten, welche die Buddhologie betreffen, sehen wir ebenfalls Tendenzen von großer späterer

Bedeutung. Die Gegner der Theravādins zeigen nämlich öfter die Neigung, den Buddha immer mehr aus der menschlichen Sphäre herauszuheben. Solche Tendenz verrät sich freilich schon in den alten Suttas — wir dürfen da wohl an spätere Einfügungen oder Bearbeitungen denken —, aber hier geht es systematisch weiter und deutet auf die vollkommene Verflüchtigung der Persönlichkeit, wie sie im mahāyānistischen Sanskritkanon zur Ausbildung eines transzendenten Buddha-begriffs geführt hat⁹⁶.

Zahlreiche andere ketzerische Meinungen in psychologischer Hinsicht verdienen des weiteren Erwähnung, weil sie sich nicht wie wiederum andere im engeren Rahmen des Buddhismus halten, sondern auf immer wieder in der ganzen indischen Philosophie behandelte Probleme gehen. So die Behauptung, daß alle Sinne Karman-Resultate seien, daß mehrere Sinneswahrnehmungen gleichzeitig möglich seien, daß der Raum etwas Sichtbares sei (z. B. der Zwischenraum zwischen zwei Bäumen) u. a. m. Wir können darauf ebensowenig eingehen wie auf die Methode der Widerlegung, die hauptsächlich darin besteht, daß der Widerspruch der ketzerischen Behauptung mit einer auch vom Gegner (der ja immer guter Buddhist ist) zugegebenen Wahrheit eines überlieferten Buddhawortes positiv und negativ nachgewiesen wird⁹⁷. Auch von der nachkanonischen Päliliteratur, die noch mancherlei philosophisch Interessantes bietet, kann hier nicht mehr die Rede sein⁹⁸.

Die Betrachtung des alten Buddhismus hat uns gezeigt, wie eng diese Lehre bei aller ihrer Eigenart mit dem geistigen Leben ihrer indischen Vor- und Umwelt verbunden war: Die Wiedergeburtstheorie und das Erlösungsstreben sind Erbteile der *V o r z e i t*, mit der sie auch durch die Zusammenhänge zwischen Brahman und Nirvāṇa, sowie durch die allgemeine Ethik verbunden ist. In den Anklängen an Sāṃkhya-Ideen, in der starken Betonung des Yoga weist sie die Atmosphäre ihrer *U m w e l t* auf. Trotzdem hat Buddhas Werk den Stempel der Selbständigkeit. Aber mit dieser Selbständigkeit steht er nicht allein da. Mannigfach waren zu seiner Zeit die Zusammenhänge Erlösungsbedürftiger, die, auf der Basis einer gemeinsamen Weltanschauung, geeint durch eigene Regeln für das Leben der Mönche und Laien, einen Heilsweg predigten und wandelten. Das wissen wir aus dem buddhistischen Kanon selbst, der uns ein buntes Bild des damaligen religiös-philosophischen Lebens entrollt. In diesem Bilde begegnen öfter

die Vertreter einer Sekte, die wahrscheinlich schon damals ein erhebliches Alter erreicht hatte, aber erst durch einen Zeitgenossen des Buddha, gleich ihm aus adeligem Geschlecht und in derselben Gegend wirkend, eine geschichtliche Bedeutung gewonnen hat. Der Ehrenname dieses Mannes ist Mahāvīra, seine Anhänger nennen ihn auch gern Jina (Sieger); darnach pflegt man die Lehre dieser Sekte, die der Jina nicht inauguriert, sondern nur reformiert hat, Jinismus zu nennen, die Anhänger Jinisten oder Jainas.

Unsere Kenntnis des Jinismus, den die Forschung erst spät vom Buddhismus zu unterscheiden gelernt hat, steht nun für das Altertum auf recht schwachen Füßen, was die Philosophie anlangt. Der Kanon⁹⁹ ist zwar erst um 500 n. Chr. redigiert und in einer Dialektform der mittelindischen Sprachperiode aufgezeichnet worden, die Entstehung der ältesten kanonischen Texte jedoch glaubt man ins dritte oder vierte Jahrhundert v. Chr. setzen zu dürfen, aber gerade für das nähere Verständnis vieler uns hier interessierender Punkte müssen nachkanonische systematische Werke des indischen Mittelalters als Quelle herangezogen werden. Immerhin wird man die Hauptlinien des alten Systems auf Grund innerer Kriterien zu erkennen vermögen und damit eine ungefähre Vorstellung von den ältesten Lehrmeinungen in hypothetischer und vorläufiger Weise gewinnen können. Neben großen Aehnlichkeiten mit dem Buddhismus, die sich teils aus dem allgemein indischen Charakter der beiden Religionen erklären, teils aus der Tatsache, daß beide in erster Linie für Mönchsgemeinden gedacht sind, stehen nämlich Diskrepanzen, die ein primitiveres und realistischeres Denken zeigen, als wir es im Buddhismus kennengelernt haben¹⁰⁰.

Ebenso wie der Buddhismus ist der Jinismus eine Erlösungslehre. Gleich ihm hat er aus dem Gemeingut indischer Tradition die Lehre von der Wiedergeburt (*samsāra*) als feststehende Tatsache übernommen. Aus dem Samsāra herauszukommen ist das Ideal, und dies wird verwirklicht durch die Erreichung des Nirvāṇa, das, an der obersten Stelle der Welt, dort wo die Nicht-Welt beginnt, lokalisiert, dem Erlösten unvergängliches übernatürliches Glück bietet. Dieses Glück zu erreichen besitzt die Seele von Natur alle Eigenschaften, aber diese Eigenschaften sind bei den meisten verdunkelt durch äußere Einwirkungen, so daß alle Seelen mit Ausnahme weniger, in der Erkenntnis beschränkt und im sittlichen Wan-

del unvollkommen, Lust und Leid in unzähligen Existenzen durchmachen müssen. Ursache dieses Geschicks ist das Karman, ein Ausdruck, den wir seit den ältesten Upaniṣaden als einen Gemeinbesitz indischer Weltanschauung kennen. Seit Yājñavalkya ist Karman, die Tat in ihrer moralischen Auswirkung, der Grund der Neuverkörperungen und die Ursache des Schicksals in jeder neuen Geburt. Die Folgen der Taten sind es, die im Buddhismus dem Prozeß, der an die Stelle des Seelensubstrates getreten ist, die Richtung geben. Im Sāṃkhya wird der Puruṣa durch die Taten befleckt und zur Wanderung genötigt. Ueberall also ist die Erlösung aus dem Saṃsāra das Freiwerden vom Karman und seinen Folgen. Dieser Satz gilt auch im Jinismus, aber sein Sinn ist ein ganz anderer: Karman ist hier die Bezeichnung für feinmaterielle, sinnlich nicht wahrnehmbare Stoffe, die in die Seele eindringen und in ihr Veränderungen hervorrufen. Diese primitiv-realistische Auffassung zeigt deutlichen Zusammenhang mit allgemein verbreiteten Zauberanschauungen, die auch im altindischen Kultus und Zauber zu finden sind, indem schädliche Einflüsse magischer Art auf den Menschen als Eindringen feinmaterieller Substanzen aufgefaßt werden. Solche Gedanken sind offenbar in der alten Gemeinde, die Mahāvīra reformierte, lebendig gewesen und mit der unterdessen zum indischen Gemeinbesitz gewordenen Karman-Lehre zusammengebracht worden. Während nach der höheren brahmanischen Auffassung die Taten und ihre moralische Bedeutung automatisch für das Schicksal des Menschen in seiner Existenzenreihe bestimmend sind, ist im Jinismus die Betätigung der Seele Veranlassung für das Einströmen guter bzw. schlechter Substanzen.

Der primitive Realismus, der sich hier offenbart, zeigt sich auch sonst in den jinistischen Anschauungen über die Seele. Im Gegensatz zu der alten Upaniṣadauffassung ist die Seele von begrenzter Größe, die sich nach dem Umfang der verschiedenen Körper richtet, welche sie im Laufe ihrer Wanderung auszufüllen hat. Ferner werden als Folge der Assimilation von schlechtem oder gutem Karman-Stoff sechs Seelentypen (*leśya*) unterschieden, die sich in den Farben der Seele manifestieren. Vor allem aber ist die Ausdehnung des Seelenbegriffs charakteristisch. Nicht nur Mensch, Tier und Pflanze, sondern auch die Elemente sind beseelt, enthalten „Leben“, was das Wort für Seele, *jīva*, ursprünglich bedeutet.

Die Seelen werden nach der Zahl ihrer Sinne eingeteilt, deren es bis fünf geben kann; so hat die einem Erdpartikel einwohnende Seele einen Sinn, das Gefühl. Von weiteren Einzelheiten können wir hier absehen, das Wesentliche für uns ist die Tatsache, daß die animistische Anschauung sich im Jinismus zu halten vermocht hat. Diese Weite des Seelenbegriffs macht auch die besonders starke Betonung des bekannten Gebotes der Schonung (*ahimsā*) aller Wesen in der jinistischen Moral verständlich; die realistische Auffassung dieses Gebotes steht in den alten Texten gleichwertig neben der höheren ethischen.

Von der beseelten Entität (*astikāya*) wird die unbeseelte Welt unterschieden, die in vier, mit der Zeit (*kāla*) fünf, Substanzen oder Entitäten zerfällt. Da ist der Raum (*ākāśa*), der im indischen Altertum allgemein als ein feinmaterieller Stoff angesehen wurde. Dieser Raum-Aether gewährt allem Seienden Platz, während der Bewegung und Ruhe zwei andere Substanzen dienen. Ihre Namen Dharma und Adharma bieten der Erklärung Schwierigkeiten. Dharma bedeutet, wie wir schon gesehen haben, seit altersher etwa „Norm“ und wird auch in diesem Sinne beständig von den alten jinistischen Texten gebraucht. Daneben aber erscheint dasselbe Wort in vollkommen divergierendem Sinne als Bezeichnung für jene ätherartige Substanz, die das Medium der Bewegung ist, während Adharma das Medium der Ruhe bezeichnet.

Die vierte Substanz der nicht beseelten Welt ist die Materie (*puḍgala*). Sie ist feinmateriell, d. h. unsichtbar, z. B. als Karman-Stoff, oder grobmateriell, z. B. als sichtbarer Körper der Lebewesen. Die Fähigkeit, zu dem Allerverschiedensten werden zu können, kommt daher, daß sie aus unendlich vielen, unsichtbaren, nicht mehr zerlegbaren kleinsten Teilen besteht, durch deren verschiedene Kombination alle ihre Manifestationen hervorgebracht werden. Wir haben hier also eine Atomtheorie im einfachsten Stadium vor uns. Das ist für die Geschichte der indischen Philosophie sehr bedeutsam, da sowohl die späteren Buddhisten als auch die wichtige brahmanische Schule des Vaiśeṣika eine solche Theorie entwickelt haben. Leider reichen unsere Kenntnisse nicht hin, die Prioritätsfrage zu entscheiden, da wir zumal über die Anfänge des Vaiśeṣikasytems keinerlei sehr alten Zeugnisse besitzen. Jedenfalls zeigt sich für uns zuerst im Jinismus eine solche Theorie, die übrigens sehr wohl an verschiedenen Stellen unabhängig

ausgedacht sein kann. Der alte Buddhismus hat sicherlich durch seine Lehre vom ständigen Werden und Vergehen die Idee der Zeitatome sehr nahegelegt; einem realistisch gerichteten Denken konnte so der Gedanke materieller Atome leicht aufsteigen. Dazu kommt der seit alters beliebte Gegensatz des unsagbar Großen und des unsagbar Kleinen, wie wir ihn bei der ältesten Ātman-Beschreibung (s. oben S. 46) im Sinne einer *coincidentia oppositorum* kennengelernt haben. So liegt es nahe, dem großen Ākāśa etwas Winziges gegenüberzustellen¹⁰¹.

Alles, außer Seele und Raum-Aether nebst den Medien der Bewegung und Ruhe, ist aus den Atomen der Materie gebildet. Die Materie ist ewig, sonst nach Qualität und Quantität vollkommen unbestimmt, sie kann jede Form und jede Eigenschaft annehmen. Diese Ideen zeigen, daß der Jinismus die metaphysischen Spekulationen der alten Upaniṣaden nicht annimmt, ja er wehrt sich gegen ihre Behauptung des *e i n e n* realen Seins mittels einer besonderen dialektischen Methode. Von jedem Ding kann man „in gewisser Hinsicht“ (*syāt*, wörtlich: „es mag sein“) sagen, daß es ist (*asti*), daß es nicht ist (*nāsti*), und daß beides nicht zutreffe, es also unsagbar (*avak-tavya*) sei. Diese drei Prädikate werden in verschiedener Weise zu sieben Sätzen zusammengestellt und bilden so den später für den Jinismus bezeichnenden *Sy ā d v ā d a*, d. h. die Lehre von dem „Gewissermaßen“¹⁰². Daß der *Syādvāda* ins Altertum zurückreicht, ist durchaus nicht unwahrscheinlich, denn derartige dialektische Versuche, die Denkmöglichkeiten zu erschöpfen, wie „es ist oder es ist nicht oder es ist und ist nicht zugleich oder es ist weder noch ist es nicht“ finden sich nicht selten in altbuddhistischen Texten. Dem *Syādvāda* stehen als logische Ergänzung die sieben Ausdrucksarten (*naya*) zur Seite; es sind dies Methoden, nur die gerade interessierende Seite des behandelten Gegenstandes hervorzuheben und die andern Seiten unbeachtet zu lassen¹⁰³.

Wir kehren nun zu dem eingangs schon berührten Zentralgedanken des Jinismus zurück. Die Erlösung besteht, wie wir sahen, darin, daß das Einströmen (*āsrava*) neuen Karman-Stoffes in die Seele durch Abwehr (*saṃvara*) verhindert und die Vernichtung des schon aufgenommenen Karman durch Tilgung (*nirjarā*) bewirkt wird. Zwei dieser Termini sind Jinisten und Buddhisten gemeinsam, aber bezeichnend für ihre verschiedene Stellung ist es, daß das Einströmen oder

die Ueberschwemmungen¹⁰⁴ bei den Buddhisten im bildlichen Sinne von schlechten psychischen Regungen gebraucht werden, bei den Jinisten aber naiv-realistisch. Damit soll nicht etwa gesagt sein, daß die Anhänger Mahāvīras bzw. dieser selbst die buddhistischen Ideen vergrößert haben, vielmehr werden wir uns die Sache so vorstellen dürfen, daß seit den ältesten Upaniṣaden ein geistig-idealistischer Zug im altindischen Denken stärker ausgeprägt wurde, den der Buddhismus aufnahm und fortsetzte, während ein naiv-realistischer, der, aus der Vorzeit kommend, immer weiter daneben herlief, in der alten vom Jina nur reformierten Gemeinschaft präserviert wurde. Dieselbe Beobachtung läßt sich noch an manchen Stellen des jinistischen Erlösungsweges machen. Dieser Erlösungsweg mit seinen einleitenden Morallehren, die auch für Laien gelten, seinen speziell mönchischen ethisch-asketischen Vorbereitungen und seiner Aufgipfelung in den Meditationsstadien zeigt sehr weitgehende Parallelität mit dem buddhistischen, wodurch wir einen guten Maßstab für das erhalten, was eine Mönchsgemeinde in jenen Zeiten zur Erreichung ihres Ideals zu tun pflegte.

Ein Punkt soll hier nur noch mit einem Worte hervorgehoben werden. Das Tapas, die körperliche Askese, findet im alten Jinismus starke Betonung. Der ganze eigentliche, auf die Vorbereitungen folgende Erlösungsweg wird als „Tapas“ bezeichnet, und zwar wird äußeres und inneres Tapas unterschieden. Während unter letzterem spirituelle Uebungen verstanden werden, ist äußeres Tapas vor allem Fasten, das im jinistischen Mönchsleben hohe Wertschätzung genießt. Hierin liegt ein sehr erheblicher Gegensatz zum Buddhismus. Die älteste Lebenslegende erzählt von dem Bodhisattva (d. h. dem Buddha vor Erlangung der Buddhaschaft) ausdrücklich, daß er, Tapas übend, bis zur völligen Abzehrung gefastet, dann aber solch körperliche Askese als nicht zum Heile führend verworfen habe. Diese Abwendung von der Selbstqual und die Schonung des Körpers, um ihn zu einem für höhere geistige Prozesse geeignetem Gefäß zu machen, ist ganz im Sinne des brahmanischen Yoga, der sich über die seit sehr alten Zeiten in Indien geübte Hingabe an das Tapas erhoben hatte, wie wir in den jüngeren Upaniṣaden gesehen haben. Wie aber weder die Tieropfer noch der Glaube an einen gnädigen Gott den Ideen Yājñavalkyas und Buddhas gewichen sind, so hat auch das Tapas neben dem Yoga in anderen Kreisen sein An-

sehen weiter behaupten können. Wir finden die Selbstqual im Jinismus, wir haben sie, ins Riesenhafte und Märchenhafte gesteigert, u. a. auch im Mahābhārata, und zwar vor allem in jenen Büchern, in denen das ethisch-philosophische Moment keine bedeutende Rolle spielt.

Mit der buddhistischen und jinistischen Bewegung ist die geistige Aktivität jener Zeit keineswegs erschöpft¹⁰⁵. Aus dem Kanon der beiden Gemeinschaften erfahren wir noch von einer ganzen Reihe weiterer Schulen, die von Buddhisten und Jinisten gleicherweise bekämpft werden. Freilich erscheinen diese wichtigen Nachrichten nicht ganz in dem Lichte, das wir wünschen möchten. Einmal pflegt ja wie in politischen, so in religiösen und philosophischen Kämpfen die Darstellung der gegnerischen Meinung nicht allzu objektiv auszufallen, auch ist die Sachkenntnis nicht selten unzureichend, so daß Irrtümer und Verwechselungen entstehen, wie sie z. B. den Buddhisten in ihrer Charakterisierung der Jinisten nachgewiesen worden sind¹⁰⁶. Ferner haben wir mit der altindischen Schematisierungssucht zu rechnen, die alle irgend möglichen Standpunkte systematisch und abstrakt aufzustellen geneigt ist, so daß Zweifel entstehen müssen, ob alle diese Möglichkeiten auch historische Wirklichkeiten gewesen sind. Trotzdem wird sich bei einiger Vorsicht ein von den Tatsachen nicht zu sehr abweichendes Bild der zur Zeit der ältesten kanonischen Texte lebendigen Weltanschauungen gewinnen lassen, zumal da Buddhisten und Jinisten, die sich ja selbst feindlich gegenüberstehen, oft in der Schilderung ihrer gemeinsamen Gegner übereinstimmen. Auch von brahmanischer Seite erhalten wir Bestätigungen: der Beginn der Śvetāśvatara-Upaniṣad zeugt, wie wir gesehen haben, für die Lebendigkeit gewisser, die Zeit bewegender Grundfragen, und manche Teile des Mokṣadharmas (d. i. ein Teil des zwölften Buches des Mahābhārata) reflektieren einige der aus buddhistischer und jinistischer Ueberslieferung bekannten Anschauungen. Dem engen Rahmen unserer Darstellung gemäß begnügen wir uns mit der Hervorhebung einiger wichtiger Tendenzen, die uns bis jetzt noch nicht begegnet sind¹⁰⁷.

Unter den Vertretern dieser Tendenzen tritt im jinistischen Kanon ein Mann namens Gosāla besonders hervor, der Führer einer religiösen Bettlerschar, der eine Zeitlang mit Mahāvīra zusammenwirkte, bis es, wie die jinistischen Quellen berichten, wegen Gosālas anstößigen Praktiken zur Trennung

der beiden kam¹⁰⁸. Auch die buddhistischen Schriften nehmen mehrfach von ihm Notiz. So heißt es in einer Buddharede über ihn: „Wie von allen gewebten Gewändern, die es gibt, ein härtes Gewand das schlechteste heißt — in der Kälte ist es kalt, in der Hitze heiß, von schmutziger Farbe, schlecht riechend, rau anzufühlen —, so, ihr Jünger, heißt von allen Lehren der anderen Asketen und Brahmanen die Lehre des Makkhali (Beiname des Gosāla) die schlechteste¹⁰⁹“. Der Inhalt dieser Lehre wird uns an anderer Stelle mitgeteilt¹¹⁰: „... Es gibt nicht eigenes Handeln, nicht fremdes Handeln, nicht Menschenhandeln, es gibt nicht Stärke, nicht Energie, nicht Menschenkraft, nicht Menschenanstrengung. Alle Individuen, Kreaturen, Wesen, alle Arten des Lebendigen haben ihre Daseinsform nicht kraft freien Willens, aus eigener Kraft und Energie, sondern nur infolge von Schicksalsbestimmung, Umgebung, angeborenem Wesen, und erfahren nur so Glück und Leid als Zugehörige der sechs Wesensklassen Da ist nicht zu denken: Durch diese sittliche Zucht, diese Observanzen, diese Askese, diesen heiligen Wandel werde ich die noch nicht vollkommen reife Tatvergeltung (*kamma*) zur vollkommenen Reife bringen oder die schon vollkommen reife Tatvergeltung, sie in einer Reihe Existenzen ertragend, erschöpfen. So ist es nicht. Glück und Leid sind wie mit Schiefeln zugemessen, und die Dauer der Seelenwanderung hat ihren bestimmten Termin, es gibt keine Verkürzung und keine Verlängerung derselben, keine Vergrößerung und keine Verkleinerung. Wie ein hingeworfenes Garnknäuel abläuft, nur indem es sich aufwickelt, geradeso werden Toren sowohl wie Weise, nur indem sie den Kreislauf der Seelenwanderung vollenden, des Leidens Ende herbeiführen.“ Diese Anschauungen nehmen der indischen Ethik ihr festestes Fundament, indem sie die moralische Bedeutung der Karman-Doktrin leugnen; so können wir Buddhas Urteil über sie wohl verstehen.

Aehnliche Lehren von der Unfreiheit des Menschen werden von Buddhisten und Jinisten noch öfters erwähnt. Bald ist es die Zeit oder das angeborene Wesen oder die Notwendigkeit u. a. m., die den Menschen ohne Rücksicht auf seine Taten den vorbestimmten Weg führen. Was aber hier als unsittliche Ketzerei erscheint, ist im großen Epos doch wieder ethisch-asketischen Zwecken dienstbar gemacht worden. Die Ergebung in das unabänderliche Schicksal führt dort zu dem

philosophischen Gleichmut, von dem aus sich dem still Dul-
denden wieder Erlösungsmöglichkeiten auftun.

Neben diesen fatalistischen Tendenzen finden sich auch rein
materialistische, die nichts anerkennen als die vier Elemente.
Keine Wirkung guter Taten gibt es, keinen Heilsweg und kein
Jenseits, — mit dem Tode ist alles zu Ende, denn keiner hat
noch die Seele gesehen oder sie zeigen können, wie man ein
Schwert aus der Scheide zieht oder Oel aus dem Oelsamen
herauspreßt. Oder es werden die fünf üblichen Elemente
angenommen und die Seele als ihr Produkt, das dahinschwin-
det, wenn die Elemente sich im Tode trennen. Da gibt es
ferner Realisten, die die fünf Elemente als ewig annehmen
und als sechste ewige Substanz die Seele, eine Anschauung,
die das Vaiśeṣikasystem vorzubereiten scheint. Endlich hören
wir im buddhistischen wie im jinistischen Kanon von Agno-
stikern, die weder ja noch nein auf irgendeine theoretische
Frage antworten wollen, weil man doch nichts vollkommen
erklären könne. Daß von hier Fäden zum Syādvāda des Jinis-
mus und zu der buddhistischen Zurückhaltung bei der Ent-
scheidung letzter Fragen führen, ist öfters bemerkt worden,
kann aber hier nicht näher behandelt werden. Es kam uns
nur darauf an, aus dem Reichtum der nicht immer befriedigend
auseinandergehaltenen und oft nur angedeuteten Lehrmein-
ungen einen kleinen Ausschnitt zu geben, um die Fülle der
Wasseradern und Gerinnsel zu veranschaulichen, die das
Gebiet der uns hier beschäftigenden Hauptströme erfüllt
haben.

6. KAPITEL: DAS MAHĀBHĀRATA

In den beiden vorangehenden Kapiteln haben wir ein Bild
der geistigen Bewegungen zu gewinnen gesucht, die, nach
den ältesten Upaniṣaden und meist irgendwie auf ihnen fu-
ßend, in der uns vorliegenden Literatur zutage treten: auf
der einen Seite entwickelten jüngere Upaniṣaden ihre Sāṃ-
khyaideen und Yogabemühungen, auf der andern griff der
Buddhismus die alten Probleme unter dem Antrieb eines der
großen Genien der Menschheitsgeschichte mit neuer Energie
auf, zog der Jinismus primitive Vorstellungen in den hellen
Bereich der Reflexion. Auf alle diese Bewegungen folgt nun
eine neue Periode altindischer Geistesproduktivität, die sich
für uns in erster Linie in dem großen Epos M a h ā b h ā r a t a
manifestiert.

Erzählungen eines gewaltigen Heldenkampfes zwischen nahverwandten Herrschergeschlechtern in der Gegend des heutigen Delhi sind ursprünlich an den Höfen der Könige vorgetragen worden; um diesen Kern haben sich dann Mythen, Legenden, moralische Erzählungen geschlossen, religiöse, philosophische, juristische Abhandlungen sind hinzugetreten, bis schließlich das Riesenwerk von etwa 100 000 Doppelversen in 18 Büchern fertig vorlag, eine Enzyklopädie alles dessen, was die brahmanischen Redaktoren irgendwie für wissenswert erachteten. Wann das Ganze diese Gestalt gewonnen hat, wissen wir nicht, aber wenn wir, um dem Leser irgendeinen Anhalt zu geben, auf die beiden Jahrhundertpaare vor und nach Christi Geburt hindeuten, dürfte die historische Wahrheit keinen erheblichen Schaden leiden, wenigstens nicht für die Stücke, die uns hier beschäftigen sollen.

Unter diesen Stücken ragt eines hervor sowohl durch seine Bedeutung für die indische Geistesgeschichte als auch durch die Verehrung, die es bis auf den heutigen Tag genossen hat: die *Bhagavadgītā*, d. h. der Gesang des Heiligen, oft kurzweg *Gītā* genannt, eine Belehrung voll poetischen Schwunges über Moral und *Sāṃkhya*-Yoga auf theistischer Grundlage. Bezeichnend für die künstlerische Unbekümmertheit um Natürlichkeit u. dgl. ist die Art, wie die enzyklopädischen Redaktoren die *Gītā* dem Heldenepos eingefügt haben: Die Schlachtreihen der feindlichen Heere stehen sich kampfbereit gegenüber, da fühlt der Königssohn Arjuna Gewissensbisse, als er sich gegenüber nächste Verwandte erblickt, die er nun töten soll. Die Bedenken des Zögernden sucht sein Vetter und Wagenlenker Kṛṣṇa durch drei Argumente zu entkräften: Im Sinne der Upaniṣaden (*Kāṭhaka* wird wörtlich zitiert) weist er ihn auf die Unsterblichkeit der Seele hin, für welche die Vernichtung des Leibes ohne Belang ist. Die Verwendung dieses metaphysischen Arguments, um die Verwandtentötung unerheblich erscheinen zu lassen, deutet schon darauf hin, daß hier ein dem Heldenepos fremder Gesichtspunkt hereingezogen ist. Denn dem Geiste eines solchen sind nur die beiden folgenden Argumente angemessen, welche dem Standpunkt der Kriegerkaste entsprechen: Kämpfen ist die dem Krieger (*kṣatriya*) obliegende Pflicht (*svadharma*). Bei ihrer Erfüllung winkt der Himmel als Belohnung, bei ihrer Vernachlässigung Schande und Spott. Mit der daran anschließenden Aufforderung zum Kampfe (2, 37) mag die ur-

sprüngliche Fassung der Ermahnung geendet haben, deren Erfolg im Entschluß Arjunas, seine Skrupel zu überwinden, bestanden haben wird¹¹¹. Nun aber gleitet die Rede Kṛṣṇas in ein allgemeines Lehrgedicht über, das, mehrere hundert Verse umfassend, von der Situation der beiden Helden inmitten der angriffsbereiten Heere fast völlig absieht. Grundlage dieses Gedichts mag die Upaniṣad eines bestimmten religiösen Kreises gewesen sein, welche, in die dem Epos gewöhnliche Versform umgegossen, schlecht und recht der Hauptidee dort eingefügt worden ist, wo ein gewisser vorhandener Ansatz (eben die kurzen Worte über Kriegerpflicht) Gelegenheit dazu bot. Vom Inhalt dieses Lehrgedichts soll nun ohne Rücksicht auf die schwimmende Anordnung der Gedanken des Originals kurz die Rede sein.

Im Vordergrund des ersten Kapitels steht der ethische Grundsatz der Gītā: nicht Untätigkeit, sondern Handeln ist das Rechte, aber pflichtgemäß und nicht um des Lohnes willen soll man sich betätigen. Dieser Grundsatz ist von höchster Bedeutung für die ganze indische Ethik, denn er bringt eine neue Lösung des Problems, das sich aus dem Gegensatz der asketischen Moral und den Forderungen des praktischen Lebens ergeben hatte. In den Zeiten der Hymnen und Brāhmaṇas stand, wie wir sahen, als Lohn guter Werke der Himmel in Aussicht. Die Lehre von der Seelenwanderung änderte das Verhältnis zu den Werken grundsätzlich. Jede Tat hat ihre Folgen in einem neuen Leben. Aber das Ziel ist in den ältesten Upaniṣaden die Befreiung von den Wiedergeburten. Nun aber bindet jede, auch die gute Tat, und man will nicht mehr endlichen Lohn, sondern Erlösung. So gilt es, vom Werke schlechthin loszukommen. Das ist die Quelle des Weltfluchtgedankens. Wir sahen, wie der professionelle Weise, der Yogin, der Mönch ihn verwirklichte. Was aber blieb dem im Getriebe Stehenden zu tun? All die bettelnden Entsager bedurften ja als Basis ihrer Existenz eines Standes, dessen praktische Arbeit es ihm ermöglichte, mildtätige Gaben zu spenden. So hatte sich allmählich eine Stufenfolge von Lebensstadien ausgebildet, welche Fortpflanzung und äußere Arbeit zur Pflicht machten. Schüler muß man gewesen sein und Hausvater, und erst wenn man die Kinder seiner Kinder gesehen, soll nach den brahmanischen Gesetzbüchern das Hinausziehen gestattet sein. Jedes Stadium hat seine eigentümlichen Pflichten (*dharma*), jede Kaste hat die ihren. Die muß man ausführen, lehren die

Gesetzbücher, und — so fügt nun die Gītā hinzu — die Taten, die man so pflichtgemäß, ohne auf Lohn zu rechnen, d. h. ohne Welthang tut, sind besser als Untätigkeit. Der leidenschaftslose Gleichmut, jenes gemeinindische Ideal, das auch im Budhismus eine so große Rolle spielt, wird von dem im Leben Tätigen gefordert, und erreichbar ist dieser seelische Zustand durch philosophische Erkenntnis.

Dies also ist der Weg der Gītā, die sozial notwendige Aktivität mit den Forderungen der religiös-asketischen Passivität in Einklang zu bringen: Pflicht soll das Motiv des Handelns sein, nicht Lohnsucht. Damit ist gleichsam die weltflüchtige Gesinnung in das tätige Leben hineingezogen.

Diese Gedanken kehren auch an anderen Stellen des didaktischen Epos wieder. So finden wir in einer Reihe von Erzählungen des Mokṣadharmā einen König, einen Händler, je selbst einen von Berufs wegen Tiere tötenden Jäger dank ihrer rechten Gesinnung als ethische Ideale gefeiert¹¹². Bis ins Bereich der Kaste reicht diese Betonung der Gesinnung, so daß man zu dem Satze gelangt, daß nicht Abstammung, Weihe usw. die Zugehörigkeit zu den oberen Kasten ausmache, sondern allein der moralische Wandel¹¹³. Aber neben solchen Äußerungen finden sich auch zahlreiche Stellen, in denen teils die guten Werke im altvedischen Sinne, teils die Weltflucht und Passivität gelehrt werden, was übrigens auch in der Gītā gelegentlich geschieht. Die Ethik des großen Epos bildet ebensowenig wie seine Philosophie ein festes System, vielmehr haben wir eine Sammlung heterogener Standpunkte in den verschiedensten Variationen vor uns und so freilich ein umfassendes Bild orthodox-brahmanischer, asketischer und populärer Auffassungen der altindischen Sozialethik¹¹⁴.

Schon in den ersten Gesängen der Gītā, die hauptsächlich ethischen Betrachtungen gewidmet sind, beginnt leise das theistische Motiv anzuklingen. Erst allmählich aber offenbart sich in den mittleren Gesängen der menschliche Held und Verwandte Arjunas, Kṛṣṇa, als der Allgott, bis es im elften Gesang zu einer gewaltigen Theophanie kommt. Daß dieser „Vāsudeva“ genannte, hier mit Viṣṇu identifizierte Gott, als der sich Kṛṣṇa herausstellt, literarisch und inschriftlich früh als der Mittelpunkt eines monotheistischen Kreises im westlichen Indien bezeugt ist und daß diese „Bhāgavatas“ genannten Gläubigen eben in der Gītā ihr ältestes uns bekanntes

religiöses Werk besitzen, kann hier nur im Vorübergehen gesagt werden¹¹⁵; auf den Charakter dieses Theismus aber, wie er uns in der Gītā entgegentritt, müssen wir einen Blick werfen.

Charakteristisch ist vor allem die Weitherzigkeit dieser Religion, die von dem Allgott selbst hier verkündet wird. Der Wert philosophischer Erkenntnis, von Weltflucht und Yoga wird nicht verkannt, all dies führt zum Heile, aber als leichtester und kürzester Weg empfiehlt sich das persönliche Verhältnis zu Gott, die *L i e b e* (*bhakti*), wie sie zwischen Sohn und Vater, zwischen der Geliebten und dem Liebenden empfunden wird. Diese Liebe wird dem Schlechtesten zur Rettung, wenn er sie auch nur in der Todesstunde empfindet. Der Gedanke der Bhakti hat von hier aus fortgewirkt, ihre Wärme ist in den Buddhismus eingezogen und hat ihn religiös tiefgehend geändert, sie hat im systematischen Vedānta Schule gemacht und daneben in unzähligen sektarischen Strömen die weiten Schichten des populären religiös-philosophischen Schrifttums befruchtet. Im Sinne solcher auf Gott allein konzentrierten liebenden Hingabe modifiziert sich der Pflichtgedanke beim Handeln: „Wer nur in Hinsicht auf mich handelt, wer sich mir ganz hingibt und mich liebt, frei von aller Anhänglichkeit (an die Welt) und ohne Feindschaft gegen irgendein Wesen, der gelangt zu mir“ (11, 55).

In ähnlicher Weise werden die philosophischen Anschauungen der Zeit mit dem theistischen Element erfüllt und durchwoven. Es ist das Sāṃkhya, das wir aus den jüngeren Upaniṣaden kennen, welches neben Geist und Materie den Brahman-Gedanken beibehalten hat. So hat Gott zwei Naturen (*prakṛti*), eine niedere und eine höhere (7, 4 f.). Die niedere sind die fünf Elemente (Erde, Wasser, Feuer, Luft, Aether) und die psychisch-kosmischen feinmateriellen Faktoren Manas, Buddhi, Ahaṃkāra, d. h. in dem poetisch verschwinnenden Stile der Gītā sowohl das Grobmaterielle und das Feinmaterielle des menschlichen Organismus als auch die materielle Welt überhaupt. Gottes höhere Natur aber ist die Seele (*jīva*), der Träger des Alls, also einerseits der Puruṣa des Sāṃkhya, die individuelle Seele, andererseits gleichzeitig der Ātman der Upaniṣaden, welcher Individual- und Weltseele ist.

Denn der Gott ist allverbreitet, alles hat in ihm seinen Ursprung und seinen Vergang, alles ist in ihm, und doch ist er jenseits von allem. Schafft er nun diese Welt? Ja und nein. Vermöge seiner Natur (*prakṛti*) schafft er sie, aber seine Natur

ist eben die Prakṛti des Sāṃkhya, deren naturgesetzliche Umwandlungen alles Materielle darstellen, und so ist sein Schaffen im Grunde ein Geschehenlassen dessen, was geschehen muß (9, 8). Eine andere Stelle (14, 4 f.) stellt das Brahman im Sinne der *causa materialis* als den Mutterschoß aller Wesen dar, der von Gott als dem zeugenden Vater befruchtet wird. Dieser an alte, uns schon bekannte Vorstellungen anknüpfende Gedanke taucht naturgemäß auch in späteren populär-religiösen Werken immer wieder auf. Wieder eine andere Wendung (15, 16 f.) spricht von zwei Puruṣas — der eine umfaßt alles Gewordene und heißt daher „vergänglich“ (die Produkte der Prakṛti sind gemeint), der andere ist unveränderlich und unvergänglich (die Seele im Sāṃkhyasinne) —, während ein dritter, der höchste Puruṣa, der höchste Ātman, die Welt als ewiger Herrscher (*īśvara*) durchdringt und erhält. Eine solche Zusammenordnung der drei Faktoren ist uns schon in der Śvetāśvatara-Upaniṣad entgegengetreten, sie findet sich auch an anderen Stellen des Epos und vielfach in den sektarischen (viṣṇuitischen und śivaitischen) Systemen der folgenden Zeiten.

Für die Geschichte des Sāṃkhya ist weiterhin eine Stelle (13, 5 fg.) von Interesse, in der — wohl zum erstenmal für unsere Kenntnis — die vierundzwanzig Prinzipien zusammengestellt werden, freilich ohne die ausdrückliche Nennung einer Zahl und vermehrt um eine Reihe fremder Faktoren. Wir haben da das Unentfaltete (d. h. die Urmaterie ohne Rücksicht auf ihre Evolutionen), Buddhi, Ahaṃkāra, die zweimal fünf sinnlichen Vermögen (Auge, Ohr usw. und Hände, Füße usw.) nebst dem inneren Sinn Manas und ihren fünf Objekten (Form oder Farbe, Ton usw.), sowie die großen Elemente (Erde, Wasser usw.); diese vierundzwanzig — freilich in unsystematischer Reihenfolge und vermehrt um Begierde und Haß, Lust und Schmerz, das Körperaggregat, Bewußtsein und Ausdauer, so daß wir einunddreißig Faktoren erhalten — werden zusammen als „das Feld“ (*kṣetra*) bezeichnet, und der Bewohner des Leibes heißt „der Kenner des Feldes“ (*kṣetrajña*). Beide, Prakṛti und Puruṣa, sind anfanglos; die Umwandlungen gehören der Prakṛti an, ebenso wie die drei Guṇas Sattva (das Helle, Freudige), Rajas (das Leidenschaftliche) und Tamas (das Starre). Nur die Prakṛti verursacht alles Geschehen, der Geist wohnt als tatenloser Zuschauer im Leibe, die Guṇas, die er genießt, bestimmen seine Neuverkörperungen.

Auch hier geht daneben und damit verbunden die Idee des höchsten Brahman einher, für den kritischen Beschauer ein Widerspruch, doch eine natürliche Assoziation für den Gītā-verfasser, der das Eingehen zu dem persönlichen Gott gern die Erreichung des Brahmanirvāṇa nennt. Im Lichte der jüngeren Upaniṣaden, deren Atmosphäre in so vieler Hinsicht der Gītā gleicht, muß man den „Gesang des Heiligen“ betrachten, dann wird man nicht glauben mögen, daß die Brahman-Ātman-Idee einem ursprünglich theistischen Gedicht mit Sāṃkhya-Grundlage durch eine nachträgliche Ueberarbeitung künstlich aufgepfropft worden sei¹¹⁶. Alles was groß und heilig und tief schien, ist in diesem hinreißenden Lied vereinigt worden, nicht um einer Philosophenschule als Lehrbuch zu dienen, sondern um das Gemüt weitester Kreise zu befriedigen. Die Tendenz, die scharfen Konturen verschwimmen zu lassen, alles Wertvolle zum Gemeinbesitz zu machen, ist ja von je, wie wir sahen, dem indischen Geiste eigentümlich gewesen; in den Hymnen des Ṛgveda, im großen Epos, in den späteren Kommentaren der metaphysischen Systeme finden sich Belege dafür.

Eigentümlich ist in der Gītā das uns bekannte Wort *Yoga* gebraucht. Namentlich in den ersten Gesängen hat es nicht den technischen Sinn, den wir aus den jüngeren Upaniṣaden kennen, sondern wird sehr allgemein im Sinne von Tätigkeit mit moralischer Schattierung verwendet. Erst allmählich kommt der spezielle technische Sinn zur Anwendung. Ganz ähnlich steht es mit dem Terminus *Sāṃkhya*, der anfangs meist in der ganz allgemeinen Bedeutung „Theorie“ im Gegensatz zur „Praxis“ (*Yoga*) gebraucht wird, um dann allmählich die Philosophie zu bezeichnen, die in der Gītā vorgetragen wird. So zeigt der Gebrauch der Begriffe *Yoga* und *Sāṃkhya* wiederum den populär-unsystematischen Standpunkt der Gītā.

Mit einem Worte soll zum Schluß noch auf eine interessante Einzelheit hingewiesen werden. Im letzten Gesange (18, 14) wird der Versuch unternommen, die Ursache für das Zustandekommen des menschlichen Handelns aufzuspüren. Der Körper, die Seele, die verschiedenen Sinnesorgane, die verschiedenen Arten der Betätigungen und das Schicksal werden in diesem Sinne aufgezählt. Hier haben wir einen schüchternen Anlauf zur Auseinanderlegung eines kausalen Vorgangs, wie es später in der Scholastik noch oft in sehr verschiedener Weise unternommen worden ist¹¹⁷.

Damit müssen wir unsere Gītābetrachtung als beendet ansehen. Die Kürze des zur Verfügung stehenden Raumes ist hier besonders verhängnisvoll, da sich das Hin und Her der Gedanken, ihr Schweben zwischen verschiedenen Begriffen, nur durch eingehende Analyse des Einzelnen hinreichend deutlich machen läßt. Was aber hier dem historischen Betrachter Schwierigkeiten bereitet, hat gerade die Beliebtheit des Gedichts in Indien gefördert. Der Mann des praktischen Lebens, der an den vedischen Vorschriften Hängende, der zur Weltflucht Geneigte, der Dualist und der Monist — sie alle finden in der Bhagavadgītā, was sie brauchen, verklärt durch die milde Wärme eines weitherzigen Theismus und vorgetragen in einfacher, zu Herzen gehender, poetischer Sprache.

Die Schwierigkeiten, welche die Gītā einer kurzen Darstellung ihrer Gedanken entgegensetzt, finden sich in noch höherem Grade bei den anderen philosophischen Teilen des Mahābhārata. Ihre Hauptmasse — einige kleinere Stücke sind im dritten, fünften und vierzehnten Buche eingesprengt — ist in einem Teil des zwölften Buches zusammengefaßt, welcher den Namen „Mokṣadharmaparaṇa“, d. h. Abschnitt über die Erlösungslehre, führt. In buntem Durcheinander werden hier in ungefähr 7500 Versen philosophische Erörterungen über Metaphysik, Psychologie, Ethik und Kosmologie in den verschiedensten Variationen von Männern vorgetragen, die weder rechte Dichter noch geschulte Denker sind. Sie bedienen sich dabei eines einfach gebauten Verses, der sich leicht dem Gedächtnis einprägt und dem Ausdruck nur geringen Zwang auferlegt. Trotzdem helfen sie sich noch vielfach mit unnützen Vokativen und abgegriffenen Beiwörtern, wenn ihnen gerade ein paar Silben fehlen, und scheuen sich nicht, gelegentlich gegen die Grammatik zu verstoßen. Diesem äußeren Stil entspricht der innere. Die Dialogform ist nur ganz äußerlich gewahrt, die Gedankenfolge entbehrt der festen Ordnung, Abschweifungen sind häufig, Angekündigtes wird nicht behandelt, manche Stücke erscheinen an verschiedenen Stellen in verschiedenen Redaktionen usw.¹¹⁸. So trübe aber auch diese Quelle ist, so verdient sie doch unsere Aufmerksamkeit, denn sie zeigt uns, wenn auch wie durch einen Schleier, eine Fülle von Variationen der Gedanken, die wir in den systematischen Werken des Sāṃkhya, des Yoga und des Vedānta wiederfinden werden.

Das wichtige und schwere Problem dabei ist nun die Frage

des Verhältnisses unserer Quelle zu jenen Systemen¹¹⁹. Zwei Antworten sind es vor allem, welche die Forschung darauf gegeben hat: die Philosophie des Mahābhārata wird entweder als eine U e b e r g a n g s philosophie oder als eine M i s c h - philosophie dargestellt. Wir müssen versuchen, den Inhalt dieser Schlagworte zu verstehen. Faßt man die epischen Philosopheme als einen Uebergang auf, so betrachtet man sie als eine Weiterentwicklung der in den jüngeren Upaniṣaden enthaltenen Lehren und als eine Vorbereitung zu den Systemen, die sich aus dem Durcheinander des epischen Denkens kristallisiert haben sollen. In dieser Anschauung ist Aufzeigbares und Hypothetisches miteinander verbunden. Der Zusammenhang der epischen Gedankengänge mit der Gedankenentwicklung, die wir in den jüngeren Upaniṣaden kennen gelernt haben, ist an vielen Stellen nachweisbar; direkte Anlehnungen, manchmal in Zitatenform, besonders an Kāthaka in der Gītā, an Maitrāyaṇa an anderen Stellen des Epos sind belegbar, entferntere Zusammenhänge mit älteren Upaniṣadgedanken vielfach deutlich. Natürlich erkennt die Uebergangstheorie die Fortgeschrittenheit der epischen Lehren gegenüber den Upaniṣaden an, sollen sie doch zu den fixierten Systemen führen. Hier setzt nun die Hypothese ein. Einmal werden die Systeme als zeitlich nachfolgend angenommen, eine Annahme, die angesichts unserer Unsicherheit in der Datierung sowohl der systematischen Grundwerke als auch der Mokṣadharmatexte eine sehr schwache Grundlage hat; ferner aber wird vorausgesetzt, daß die offenbar wenig geschulten Wortführer des Epos den Boden für die Logik der systematischen Denker geschaffen haben. Das dünkt mir wenig wahrscheinlich und wird auch dem unbefangenen Leser der „Vier philosophischen Texte des Mahābhārata“ (vgl. Bibl. Wegw.) kaum einleuchten. Hier tritt der Gedanke einer Mischphilosophie in seine Rechte. Nach dieser Theorie stehen die fertigen Systeme gleichsam hinter den epischen Darstellern, die aus diesem gegebenen Material eklektisch nach Gutdünken geschöpft hätten. Damit ist dem sichtlich sekundären Charakter der Mokṣadharmastücke gebührend Rechnung getragen, aber eine Schwäche liegt in der Annahme, daß gerade jene Sāṃkhyaform, die wir aus der Kārikā (vgl. unten Kap. 8) kennen, jene Yogaform, die uns Patañjali überliefert, jener Vedānta, den Bādārāyaṇa zusammengefaßt hat (vgl. unten Kap. 10), die Quellen für die epischen Darstellungen gebildet hätten. Denn diese

systematischen Werke sind erst nachträglich zur Dignität von Grundwerken der Systeme herangewachsen, in Wirklichkeit sind sie nur weitere Etappen auf einem schon länger beschrittenen Wege, wie sie selbst ausdrücklich bezeugen. Dieser Weg wird weder ein geradliniger noch ein einfacher gewesen sein, vielmehr müssen wir uns vorstellen, daß mannigfache Schulmeinungen des Sāṁkhya, Yoga, Vedānta nebeneinander bestanden, bis sich durch innere Kraft oder äußere historische Umstände eine bestimmte Richtung festsetzen konnte, die für unsern Blick nun Vertreterin des betreffenden Systems ist.

Ich möchte daher einen vermittelnden Weg zwischen den beiden Theorien für den wahrscheinlichsten halten. Der Zusammenhang der epischen Philosopheme mit der Gedankenwelt der Upaniṣaden ist unzweifelhaft. Aber die epischen Denker sind nicht originelle Köpfe, sondern Popularisierer von Ideen, deren vollen Gehalt sie oft nicht ganz erkennen. Weil sie aber einen sekundären Eindruck machen, setzen sie etwas Primäres voraus. Dies Primäre sind örtlich und zeitlich verschiedene Philosophenschulen des Sāṁkhya, des Yoga, des Vedānta, die in vielem differiert haben werden, ehe sich allmählich eine klassische Form bei jedem festsetzte. Von diesen Schulen sind unsere epischen Stücke entfernte Wirkungen, daher muß ihr Zeugnis in jedem einzelnen Falle vorsichtig abgewogen werden. Viel Einzelnes wird dem Einfall des jeweiligen Textverfassers zugeschrieben werden müssen, anderes aber wird doch Rückschlüsse auf bestehende strengere Schulen im Hintergrunde gestatten. Die Rekonstruktion der systematischen Lehren, die im Epos nur unvollkommen zum Ausdruck kommen, wäre also das ideale Ziel. Aber eine solche Untersuchung kann natürlich im Rahmen dieses Buches nicht unternommen werden; wir begnügen uns mit dem Versuch, einen Eindruck der schwer darstellbaren Schwankungen zu geben, indem wir die verschiedenen Stellungen zu den Hauptpunkten im großen Durchschnitt kurz darlegen.

Die Sāṁkhyaprinzipien, die wir in Kāṭhaka und Śvetāśvatara in ihrem allmählichen Aufkommen und in Maitrāyaṇa in einiger Vollständigkeit kennengelernt haben, bilden ein natürliches Gerüst für unsere Skizze, denn sie sind das systematische Rückgrat der meisten metaphysisch-psychologischen Spekulationen im Epos. Es wird bei Benutzung der Sāṁkhyareihe praktisch sein, für den Augenblick die beiden obersten

Prinzipien (Materie und Geist) zurückzustellen, weil gerade ihr Verhältnis besonders wichtige Varianten zeigt.

Das erste Produkt der Prakṛti war, wie wir sahen, die B u d d h i. Sie ist es auch hier und stellt auch hier das obere geistige Vermögen dar, welches den von den untergeordneten Organen gelieferten Wahrnehmungstoff zur Ausübung der Willensakte, zur Entscheidung und Auswahl benutzt. Diese psychologische Seite der Buddhi steht im Epos durchaus im Vordergrund, während ihre kosmische Bedeutung eine sehr geringe Rolle spielt. Das kosmogonische Interesse ist hier nicht stark, es ist zurückgedrängt durch die Psychologie, die ihrerseits hauptsächlich aus ethisch-metaphysischen Gründen behandelt wird. Immerhin ist in Weltschöpfungsskizzen der Buddhi ihr Platz nach der Urmaterie als deren erste Entfaltung gesichert; in diesem Sinne heißt sie oft „der Große“ oder „der große Ātman“, eine Bezeichnung, deren Ursprung wir oben kennengelernt haben.

Auf die Buddhi folgt nun als weitere Emanation, wie wir ebenfalls gesehen haben, der A h a ṁ k ā r a, kosmisch das Prinzip der Individuation, in dieser Eigenschaft wenig hervortretend, psychologisch aber die Quelle für den Ichwahn, dessen ethische Bedeutung sehr groß ist. Der Ahaṁkāra hat ja in psychologischer Hinsicht zwei Seiten: Einmal eine sozusagen systematische, die im Sāṁkhya auf die Wesensverschiedenheit von Geist und Materie begründet ist. In diesem Sinne lernten wir aus Maitrāyaṇa, daß er den Puruṣa veranlaßt, die von dem aus der Materie stammenden psychischen und körperlichen Apparat ausgeführten Taten für die seinen zu halten, sich mit dem ihm wesensfremden Materiellen fälschlich zu identifizieren und so der Bindung anheimzufallen, statt sich durch Erkenntnis abzusondern und zu befreien. Andererseits hat der Ahaṁkāra aber auch eine allgemeine, von systematischen Grundlagen unabhängige Bedeutung als der Drang des Menschen sein gegebenes Ich zu betonen, statt an Höheres oder Bleibenderes zu denken. Diese Bedeutung des Ahaṁkāra, die man wohl wegen ihrer Einfachheit und wegen der Etymologie des Wortes („Ich-Machen“) als die ursprüngliche ansehen darf, fanden wir im Buddhismus. Beide Seiten treten im Epos hervor, doch kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß der Ahaṁkāra keinen so festen Platz in der Evolutionsreihe hat wie die anderen Prinzipien. Er wird manchmal ausgelassen, wo er stehen müßte, tritt dafür aber des

öfteren in mehr ethischen Zusammenhängen auf, den Willen des Menschen zum sinnlichen Leben darstellend.

Aus dem Ahamkāra entwickeln sich nun meistens die übrigen 22 Prinzipien, und zwar einerseits die fünf großen Elemente (*mahābhūtāni*) mit ihren Objekten, andererseits die zehn Sinnesorgane mit ihrer Zentrale, dem Manas. Hierbei findet gewöhnlich eine enge Entsprechung der Elemente, der Objekte und der der Wahrnehmung dienenden Sinnesorgane statt:

Große oder grobe Elemente	Qualitäten der Elemente oder Objekte	Sinnesfunktionen oder Organe
Aether	Ton	Gehörsinn oder Ohr
Luft (Wind)	Tastempfindung	Tastsinn oder Haut
Feuer	Farbe oder Form	Gesichtsinn oder Auge
Wasser	Geschmack	Geschmacksinn oder Zunge
Erde	Geruch	Geruchsinn oder Nase

Aus den fünf Elementen ist alles Materielle gebildet; sie heißen „groß“, weil sie in verschiedenen Mischungen alles ausmachen; sie heißen „grob“ (*sthūla*) im Gegensatz zu ihren feinen Qualitäten, Ton usw. Diese sind einerseits „Qualitäten“ (*guṇa*) der Elemente; als solche charakterisieren sie die Elemente und heißen deshalb ihre „Besonderheiten“ (*viśeṣa*). Andererseits sind diese „Besonderheiten“ dasjenige, was der wahrnehmende Mensch an den Elementen erfaßt; in diesem Sinne sind Ton usw. die „Objekte“ (*viśaya, artha*) der Sinne. Diese Sinne werden nun bald mit Ausdrücken, welche die Funktion bezeichnen, bald mit Wörtern, die auf das körperliche Organ gehen, benannt, und es ist mir keine Stelle des Epos bekannt, die den Begriff *indriya* (Sinnesorgan) klar definiert. Offenbar empfand man hier kein Problem und legte auf den Unterschied von Funktion und Organ kein Gewicht. In den klassischen Systemen hat man sich ausdrücklich für den Begriff der Funktionen entschieden, obwohl der Wortgebrauch auch dort nicht streng ist. Daß diese Auffassung auch schon in den hinter dem populären Epos stehenden Philosophenschulen galt, ist wahrscheinlich, zumal auch das Epos den Eindruck macht, den Funktionsbegriff zu bevorzugen.

Bei einem anderen Problem der Divergenz zwischen den klassischen und den epischen Darstellungen vermögen wir Bestimmteres zu sagen. Das klassische System läßt aus dem

Ahaṃkāra zuerst feine Elemente (*tanmātra*) hervorgehen, aus denen sich dann die groben Elemente entwickeln; erstere heißen dort *aviśeṣa* (ohne Besonderheiten), letztere *viśeṣa* (Besonderheiten). Das Mahābhārata dagegen kennt im allgemeinen den Begriff jener Feinstoffe nicht, sondern läßt, wie dargelegt, die großen Elemente direkt aus dem Ahaṃkāra hervorgehen, und aus diesen die Reihe Ton usw., welche den Namen „Besonderheiten“ (*viśeṣa*) tragen. Eine Bestätigung, daß diese epische Darstellung in weiten Kreisen der Zeit als die zutreffende galt, gewinnen wir aus einem Werke des bedeutenden buddhistischen Dichters Aśvaghoṣa (1. Jahrh. n. Chr.)¹²⁰. In einer poetischen Darstellung des Buddhalebens beschreibt er den Besuch des Bodhisattva bei einem Meister des Sāṃkhya-Yoga¹²¹, in dessen kurzer Darstellung des Sāṃkhyasystems offenbar der Standpunkt des Mahābhārata, nicht der der Kārikā vertreten wird¹²². Eine weitere Parallele in dieser Hinsicht bietet das erste Kapitel des Śārīrasthāna der Carakasamhitā. Dieses medizinische Lehrbuch will dem Arzte auch eine philosophische Grundlage geben und trägt zu diesem Zwecke die Skizze eines philosophischen Systems vor, welches in Prinzip und Ausdruck gewissen Mokṣadharma-lehren sehr nahe steht¹²³. Auch hier fehlt der Tanmātrabegriff. Andererseits benutzen Maitrāyaṇa-Upaniṣad (3, 2) und Praśna-Upaniṣad (4, 8) den Tanmātrabegriff, der damit also ebenfalls für die Zeit des Epos gesichert ist. Diese Verhältnisse zeigen an einem einzelnen Problem die Wahrscheinlichkeit der oben dargelegten Hypothese von dem Vorhandensein divergierender Philosophenschulen in vorklassischer Zeit.

Neben den genannten fünf Sinnesvermögen oder Sinnesorganen, die der Erkenntnis dienen, werden von den zu Aufzählungen so geneigten Poeten regelmäßig noch fünf Tätigkeitsorgane genannt: Hände, Füße, Zeugungsorgan, Entleerungsorgan und Rede; auch werden den zehn Sinnesorganen gelegentlich noch entsprechende Schutzgottheiten zur Seite gestellt.

Ein wichtiges Organ bleibt noch zur Betrachtung übrig, welches regelmäßig neben den fünf Erkenntnisorganen erscheint: das *Maṇas*. Seiner Funktion nach gehört es in die Nähe der *Buddhi*, denn es hat das von den Sinnen gelieferte Material der *Buddhi* vorzulegen, so daß man es mit Recht den „Zentral-sinn“ genannt hat. Aus diesem Grunde hat es einmal in der *Gitā* (7, 4) seinen Platz in der Aufzählung direkt neben *Buddhi*.

Insofern es ein höheres Vermögen ist, gehört es jedenfalls mit Buddhi und Ahaṃkāra zusammen, mit denen es das sog. „Innenorgan“ bildet, welches der Yoga gern „Citta“ nennt; weit häufiger aber wird das Manas mit den Sinnen zusammen gruppiert. Ist so die allgemeine Funktion des Manas als Zentralsinn und Vermittler zwischen Buddhi und Erkenntnisorganen bei der Wahrnehmung und zwischen Buddhi und Tätigkeitsorganen beim Handeln hinlänglich deutlich, so herrscht hinsichtlich seiner Funktionen im einzelnen eine ähnliche Unsicherheit wie bei seiner Placierung in der Evolutionsreihe. Ob diese Verschiedenheiten bestimmten Schulen oder der mangelnden Disziplin der einzelnen Verfasser zuzuschreiben sind, läßt sich nicht sagen.

Die 23 Prinzipien der Sāṃkhyareihe, wie wir sie soeben unter vorläufiger Weglassung des 24. und 25. Prinzips (Prakṛti und Puruṣa) im Fluge betrachtet haben (nämlich Buddhi, Ahaṃkāra, fünf große Elemente mit fünf Qualitäten, zehn Sinnesorgane nebst Manas) bilden für eine große Anzahl von Stücken das gegebene Gerüst. Um aber von dem Charakter der im Epos zu Worte kommenden Lehren einen einigermaßen adäquaten Begriff zu geben, müssen wir noch einen schnellen Blick auf die mannigfachen Variationen werfen, denen die Prinzipienaufstellung unterworfen ist. Kleinere Abweichungen bestehen darin, daß Begriffe, die eigentlich unter eines der Hauptprinzipien gehören, von ihnen absplittern und selbstständig in der Reihe auftreten. So finden wir neben der Buddhi einmal das Wissen (*jñāna*) als besonderen Faktor, oder der zweite Name der Buddhi „der Große“ (*mahān*) tritt selbstständig neben ihr auf, entweder mit dem Gedanken an die Seele im Körper (*mahān ātmā*) oder mit Anspielung auf den Prāṇa; neben dem Ahaṃkāra taucht gelegentlich selbstständig seine Funktion auf, der Wahn (*abhimāna*); zwischen Sinne und Manas tritt die Wahrnehmung (*citta*); neben die Tatorgane die Kraft (*bala*) u. a. m.¹²⁴. Größer werden die Abweichungen vom Grundschema, wenn der Kreis der einbezogenen Begriffe sich ausdehnt. Ein Beispiel dafür haben wir in der Gītā kennengelernt: zu den 24 Prinzipien treten dort sechs andere Faktoren, welche zusammen das „Feld“ ausmachen, dem als 31. der „Kenner des Feldes“ gegenübersteht. Offenbar ist hier eine Vervollständigung des Sāṃkhyaschemas angestrebt, man hängt an, was zu fehlen scheint. Aber auch kühneren Verbesserungsversuchen begegnen wir an einigen Stellen des

Mokṣadharma, die Ordnung des Schemas wird verlassen. So lesen wir (320, 95 f.), daß der Leib 30 Teile habe, nämlich: 1—10 die Sinne und ihre Qualitäten, 11 Manas, 12 Buddhi, 13 der gute Guṇa Sattva, 14 Ahaṃkāra, 15 die Gesamtheit der Summe der einzelnen Teile, 16—18 eine Art Aggregat, in welchem die Urnatur und die Einzelnatur befaßt sind, 19 die Vereinigung der Gegensätze (von Lust und Leid, Alter und Tod usw.), 20 die Zeit, 21—25 die großen Elemente, 26—27 das Wesen von Sein und Nichtsein, 28—30 der moralische Existenzgrund, die Zeugung und die Kraft. — Eine andere beliebte Zahl ist 17, und Hopkins hat gezeigt, wie verschieden sie ausgefüllt wird; hier nur ein Beispiel (275, 28): die 8 Erkenntnisinne (Wahrnehmung, Summe der fünf Sinne, Manas, Buddhi), die 6 Tatsinne (die oben genannten nebst Kraft) und die 3 Guṇas machen 17, und die ewige Seele ist der 18. usw. Diese Beispiele zu vermehren wäre nur zweckmäßig, wenn der Raum ein näheres Eingehen auf ihren Zusammenhang untereinander und mit dem Hauptschema zuließe. So begnügen wir uns mit diesen Andeutungen, die zeigen sollen, in welcher Art und Richtung die systematischen Anschauungen im Epos variiert werden.

Zwei Faktorengruppen haben in der regelmäßigen Sāṃkhya-reihe keinen Platz, wenn sie auch bei den Variationen gelegentlich ganz oder teilweise hinzugezogen werden: die drei Guṇas und die fünf Prāṇas.

Die drei Guṇas mit ihren Namen Sattva, Rajas, Tamas sind uns schon in den jüngeren Upaniṣaden als die Konstituenten der Prakṛti begegnet. In der Frühzeit freilich, d. h. in Kāṭhaka und im Buddhismus, werden sie nicht erwähnt, und es bleibt merkwürdig, daß sie auch in Āsvaghoṣas Darstellung der Sāṃkhya-lehre nicht figurieren, während wir andererseits in dem sehr alten Śvetaketu-Abschnitt der Chāndogya-Upaniṣad eine der Grundlagen ihrer Konzeption erkennen konnten. Im Mahābhārata spielen sie eine große Rolle. Sie bilden hier die Prakṛti oder stammen aus ihr. Die Art, wie die objektive Welt auf den Menschen wirkt, hat in den drei Guṇas ihren Grund: Sattva ist das Erfreuliche, Rajas das Aktive, Tamas das Starre. Subjektiv angesehen stellen sie die moralischen Charaktere der unerlösten Menschen dar. Die Leidenschaft des Rajas und die Dumpfheit des Tamas sind immer Erlösungshindernisse, während das helle, freudige, dem Geistigen zugewandte Sattva oft nicht als ein Hindernis

angesehen wird, obgleich es konsequenterweise als Repräsentant der Prakṛti auch abgeschüttelt werden muß. Die charakteristischen Tendenzen jedes Guṇas werden natürlich oft weiter analysiert, wodurch sich die verschiedensten Eigenschaftsreihen für die aufzählungsfreudigen Poeten ergeben. Der alte Farbencharakter der Guṇas (vgl. die weiß-rot-schwarze Ziege, oben Kap. 4) tritt im Epos wenig hervor, und auch sonst ist die symbolische Verwendung von Farben nicht allzu häufig. Gelegentlich werden den vier Kasten im Hinblick auf ihren absteigenden Wert die Farben Weiß, Rot, Gelb, Schwarz beigelegt. Einmal hören wir auch von einer seelischen Farbenskala, welche von Schwarz beginnend über Grau, Blau, Rot, Gelb bis zu Weiß als der besten Farbe reicht. Der Weg der Seele durch die Weiten ihrer dann ausführlich beschriebenen Wanderung ist durch ihre jeweilige Farbe bestimmt, und diese wiederum durch die Zeit, d. h. durch die moralische Vergangenheit. Man wird dabei an die im Jinismus gelehrt Leśyatheorie (vgl. Kap. 5) denken dürfen, die auch dem Makkhali Gosāla zugeschrieben wird.

In weit höheres Altertum als die Guṇas reichen die ausführlichen und verbreiteten Spekulationen über den Prāṇa (Hauch, Atem) zurück. Wir begegneten dem Prāṇa schon in den Brāhmaṇatexten in Konkurrenz mit dem Ātman um die Stellung als Zentralsymbol für die Wesenheit des Menschen. Die fünf Prāṇas spielen ebenfalls schon dort, auch zu mystischen Opferdeutungen verwendet¹²⁵, ihre Rolle als die Winde des Körpers, welche die treibenden Kräfte des physiologischen Lebensprozesses darstellen. In diesem physiologischen Sinne sind sie den Mokṣadharmavernachlässigern vor allem lebendig. Doch finden sie sich auch gelegentlich (Anugītā) in alter opfersymbolischer Verwendung, und auch die Vorstellung des Prāṇa als Zentralsymbol kennt unser Epos, wenn es an zwei parallelen Stellen im Mokṣadharma und im dritten Buche in Anlehnung an Maitrāyaṇa¹²⁶ den Prāṇa mit Puruṣa, Manas, Buddhi usw. identifiziert. Die übliche Zahl dieser Lebenshauche ist fünf, doch begegnen auch einzelne Stellen, die von zehn Prāṇas reden, ohne jedoch die Glieder der zweiten Fünferreihe mit ihren späteren Namen zu bezeichnen. Daß gelegentlich bei der Beschreibung des menschlichen Wesens auch zwei oder sieben aufgezählt werden, ist im Epos nicht überraschend. Neben den genannten Prāṇatheorien steht natürlich die Behandlung des Atems in der

Yogapraxis, einerseits die Regulierung des Ein- und Ausatmens, andererseits die Benutzung der Atemkräfte im Zusammenhang mit dem dem Haṭhayoga eigentümlichen System der Körperkanäle.

Wir wenden uns nun zu den beiden obersten Faktoren der Sāṃkhyareihe, welche als 24. und 25. Prinzip die besprochenen 23 Prinzipien krönen. Bei all den mannigfachen Variationen, welche uns die Mokṣadharmastücke hinsichtlich des Verhältnisses von Geist und Materie zeigen, lassen sich doch gewisse Grenzen erkennen, die nicht überschritten werden: Die Materie als solche wird niemals als eine Illusion angesehen, wenigstens nicht in dem erkenntnistheoretisch-metaphysischen Sinne, daß ihr keine Realität zustehe und die Realität allein dem geistigen Absolutum zukomme, wie wir es später in der streng monistischen Richtung des Vedānta kennenlernen werden. Wenn die Materie und ihre Produkte gelegentlich als Illusion bezeichnet werden, so ist das ethisch gemeint, d. h. die Seele läßt sich über ihre wahre Natur täuschen und hält das Materielle für ihr eigenes Wesen. Aber auch die Vedānta-Anschauung vom Brahman als *causa materialis* wird im Mokṣadharma nicht ernstlich vertreten, obwohl natürlich gelegentlich ein diesbezüglicher Ausspruch unterläuft, was sich aus der Bekanntschaft mit der Upaniṣadphraseologie leicht erklärt, während die Dinge in der Bhagavadgītā und im Sanatsujātaparvan (5. Buch) anders liegen.

Im Mokṣadharma haben wir also weder Māyālehre noch Brahman als Weltstoff, im übrigen aber eine reiche Mannigfaltigkeit von Anschauungen über Materie, Geist und ihr Verhältnis zueinander. Diese nebeneinanderstehenden Anschauungen aber so zu ordnen, daß sie eine Entwicklungsreihe vom Standpunkt der älteren Upaniṣaden zu einer immer klareren Sāṃkhyalehre darstellen, scheint mir eine willkürliche, durch die Sachlage nicht gerechtfertigte Operation zugunsten der Uebergangshypothese.

Eine große Anzahl von Stellen betont den Gegensatz von Puruṣa und Prakṛti. Die ungeistige Urmaterie läßt ihre an sich ungeistigen Evolutionen aus sich hervorgehen, und die Seele steht daneben und beleuchtet sie, d. h. erfüllt sie mit Geist. Diese Grundauffassung ist nun vielfach abgestuft: bald ist die Seele vollkommen unbeteiligt und die Spendung des geistigen Lichtes ist das Einzige, was sie mit dem Prozeß zu tun hat; bald ist sie eine Art von Aufseher, der das psy-

chische Geschehen entweder nur beaufsichtigt oder doch auch in gewissem Sinne lenkt und bestimmt. Man sieht wohl, wie die künstliche Lehre von der absoluten Unbetheiligkeit des Puruṣa den Verfassern vor Augen steht und wie es ihnen doch schwer wird, daran festzuhalten, daß Buddhi (Vernunft) und Manas (Denkorgan) als Abkömmlinge der Prakṛti eigentlich feinmateriell und ungeistig sind. Die völlige Verschiedenheit des materiellen und des geistigen Prinzips ist ihnen dagegen durchaus natürlich. Hübsche Bilder illustrieren den Gegensatz: wie die Feigwespe in der Feige, wie der Fisch im Wasser usw. wohnt der Puruṣa in der Prakṛti. In diesem Sinne wird es abgelehnt, die Verbindung von Puruṣa und Prakṛti der Paarung von Mann und Weib zu vergleichen, denn das würde ja gemeinsame Produktion des Materiellen bedeuten, aber wie könnte dem Organlosen, Samenlosen, Substanzlosen, wie können diesem großen Ātman Eigenschaften zugeschrieben werden, da er doch eigenschaftslos ist! Daß also die Prakṛti den ganzen kosmisch-psychischen Apparat aus sich hervorgehen läßt, ist im allgemeinen eine feststehende Tatsache, aber gelegentlich nimmt man Anstoß an dieser Schaffens-tätigkeit der ungeistigen Materie und stellt ethische Faktoren (die Begierde, *tarṣa*, und den Egoismus, *ahamkāra*) als die Anreger dieses Prozesses hin, während die Zeit (*kāla*) zwischen der nichterkennenden Ursache (*prakṛti*) und den nichterkennenden Wirkungen (den Evolutionen) vermittelt. Immerhin sind Ueberlegungen dieser Art recht selten, im allgemeinen begnügt man sich mit Aufzählungen, welche die Sāṃkhyareihe schematisch wiedergeben, ohne mehr als das ganz Uebliche über den näheren Sinn und Zusammenhang mitzuteilen, denn das Interesse an Ethik und Erlösung steht im Vordergrunde.

Viel variabler als das Verhältnis der Seele zur Materie ist die Stellung der Seele selbst. Oefters wird der Element-Ātman (*bhūtātman*) von dem höheren absoluten unterschieden (vgl. Maitrāyaṇa); es lag ja sehr nahe, den verstrickten und den erlösten, absoluten Puruṣa mit zwei verschiedenen Namen zu belegen. Dann aber wird der Seele im Körper auch die psychische Aktivität übertragen, so daß die Scheidung der Funktionen von Prakṛti (Tätigkeit) und Puruṣa (Geistigmachung) gefährdet ist. Der Ausweg aus dieser Gefahr wird dadurch gefunden, daß man die verkörperte Seele zusammen mit Prakṛti und ihren Umwandlungen dem reinen Geist gegen-

überstellt. Das war ja in alten Lehren fundiert, wo das Brahman, über den individuellen Seelen und ihnen wesensverwandt, das Ziel des Verkörperten bildete. In diesem Sinne wird gelegentlich von dem, was höher als Prakṛti und Puruṣa ist, gesprochen. Dies Höhere zeigt dann nicht selten die Tendenz, als ein persönlicher Gott, z. B. Viṣṇu oder Nārāyaṇa, begriffen zu werden, wobei dann natürlich der Gedanke nicht fehlt, daß der Gott die Materie schafft. Diese Zusammenhänge führen abseits vom philosophischen Thema ins Gebiet mythischer Kosmogonie und stehen dann in Parallele zu dem an alte Brāhmaṇaideen anknüpfenden Schöpfungsbericht, der das Gesetzbuch des Manu einleitet. Andererseits finden sich auch Wendungen, in denen der Gottesname mehr äußerliche Dekoration bleibt, tatsächlich aber der Begriff des reinen Geistes im Sinne der Sāṃkhya-Philosophie erhalten ist. In solchen Fällen hat man es wohl als Schwierigkeit empfunden, daß innerhalb der 25 Prinzipien nur vom Puruṣa schlechthin die Rede war, und so finden wir neben dem 25. Prinzip, das man nun als die gebundene Seele ansieht, ein 26., welches die absolute Seele ist. Die Forschung pflegt diesen 26. dem Yoga zuzurechnen. Nun ist nicht zu leugnen, daß manchmal, aber sehr selten, in unsern Texten der Yoga mit der Gottesvorstellung (*īśvara*) in Verbindung gebracht ist; im allgemeinen aber trifft das nicht zu.

Ueber das Verhältnis von Sāṃkhya und Yoga wird im Mokṣadharma öfter gesprochen. Die beiden werden als zwei uralte Systeme bezeichnet, die im Grunde eins seien und nur in der Methode verschieden. Wir können das dahin präzisieren, daß das Sāṃkhya ein philosophisches System ist, welches das Ziel der Erlösung von der Seelenwanderung durch Erkenntnis des Weltaufbaus im Lichte der grundlegenden Verschiedenheit von Seele und Materie anstrebt, während der Yoga eine Methode der Versenkung und der praktischen Abwendung von dem Nichtgeistigen ist. Diese methodische Verschiedenheit, welche eine gegenseitige Ergänzung natürlich macht, ist zweifellos der grundlegende Gesichtspunkt unserer Texte hinsichtlich des Verhältnisses von Sāṃkhya und Yoga. Dagegen tritt die Antithese Atheismus-Theismus gänzlich in den Hintergrund. Der Gottesgedanke stammt offenbar nicht aus einer bestimmten Philosophenschule, denn in diesen macht er durchgehends den Eindruck einer den Grundplan mehr oder minder störenden Konzession, vielmehr

strömt er aus den Tiefen des gesamten Volkstums in die philosophischen Stücke des Epos und erfüllt sie teils innerlich, wie wir es in der *Gitā* gesehen haben, teils scheint er nur äußerlich hinzugefügt, ja manchmal geradezu nachträglich durch Einschlebung eines Verses hineingezwängt.

Bei aller Buntheit der Seelenauffassung, die wir angedeutet haben, steht unsern Texten doch der Seelenbegriff als solcher aufs sicherste fest. Man verteidigt ihn energisch gegen die, welche ihn leugnen wollen. Eine solche Widerlegung gewährt uns einen Einblick in die Argumentation der Materialisten¹²⁷: Die Beobachtung zeige schon beim Sterben, daß es nichts Höheres als den Körper gibt. Der *Ātman*, d. h. das Selbst sei durchaus körperlich. Der Tod des Selbstes ist sein Aufhören, wie ja Leiden, Alter und Krankheit schon teilweiser Tod sind, da sie das Selbst nur in geringerem Maße als jener negieren. Wollte man aber behaupten, die empirisch nicht beweisbare Seele existiere doch, so verläßt man den Boden vernünftiger Argumentation, denn die sinnliche Wahrnehmung ist die Grundlage jedes Denkergebnisses und jeder Tradition, und keins von beiden ist von Gewicht, wenn es der Wahrnehmung widerstreitet. Also fort mit den Schlußfolgerungen! So gibt es also nach der Lehre der *Nāstikas*, d. h. derjenigen, welche *nāsti* „es ist nicht“ sagen, keinen Unterschied zwischen Seele und Körper.

In diesen Ausführungen wird also von den Mitteln zu richtiger Erkenntnis nur die sinnliche Wahrnehmung (*pratyakṣa*) als maßgebend anerkannt, während Folgerung oder Denkergebnis (*anumāna*, *kṛtānta*) und Ueberlieferung (*āgama*, *aitihya*) keine selbständige Geltung beanspruchen können. Dieser Standpunkt wird uns in einer zusammenfassenden Darstellung der philosophischen Systeme aus dem 14. Jahrhundert (*Sarvadarśanasamgraha*) als der materialistische bestätigt. Zugleich zeigt uns die Stelle, daß die Erkenntnismittel, welche im Gesichtskreis der epischen Denker lagen, nach Zahl und Art mit den im klassischen *Sāṃkhya* anerkannten übereinstimmen. Ähnlich wie hier ist in dem zeitlich nahestehenden Gesetzbuch des *Manu* (12, 105) von Wahrnehmung, Schlußfolgerung und Ueberlieferung als der Dreiheit die Rede, die der Brahmane kennen soll.

Nach Widerlegung dieser Materialisten, die eine vom Körper unabhängige Seele leugnen und das Seelische als Funktion des Körpers erklären, wendet sich unser Stück gegen andere

Leugner des brahmanischen Seelenbegriffs. Nun ist zwar auch eine materialistische Richtung bekannt, welche die Seele im Körper nicht leugnet und nur ihr Fortleben nach dem Tode bestreitet¹²⁸; der Kommentator unserer Stelle hat aber vielleicht recht, wenn er sie auf die Buddhisten bezieht, da mit den Begriffen Nichtwissen (*avidyā*), Durst (*trṣṇā*) und Tat (*karman*) operiert wird. Jedenfalls wird auch diese Meinung, daß die Seele nicht ewig sei, auf Grund des bekannten Arguments bekämpft, daß damit die aus der Seelenwanderungslehre abzuleitende moralische Erklärung des Einzelschicksals hinfällig werden würde. Wenn dabei auch das Argument einfließt, daß bei Leugnung der Persönlichkeitsidentität in der Existenzenreihe die guten Taten zwecklos würden, so wird gegen diese orthodox-brahmanische Tradition über die guten Werke doch schließlich auch Stellung genommen, indem das Streben nach unvergänglicher Lust im Himmel u. ä. vom Standpunkt der asketischen Abwendung als unzureichend verworfen wird.

Nachdem wir so ein gewisses Bild von der Physiologie, Psychologie und Metaphysik des didaktischen Epos gewonnen haben, wenden wir uns zur Betrachtung der Erlösung, um derentwillen im Grunde all die verschiedenen Lehren vortragen werden, wie ja schon der Name unseres Abschnittes Mokṣadharmā, d. h. Erlösungslehre, besagt. Der Begriff der Erlösung in seinem negativen Sinne ist eindeutig und allgemein angenommen: es gilt das Seelisch-Geistige von dem leidvollen Materiellen loszulösen, und so die Wiedergeburt zu verhindern. Komplizierter liegen die Verhältnisse, wenn wir nach dem positiven Inhalt der Erlösung fragen, denn dieser Inhalt hängt naturgemäß von den so verschiedenen spekulativen Anschauungen ab, die wir im Vorangehenden kennengelernt haben. In manchen Stücken ist die Absolutheit des Puruṣa das Ziel, in anderen das Eingehen der Einzelseele zu der höchsten, die dann oft als der höchste Gott aufgefaßt wird oder im Sinne der alten Upaniṣadlehre als Brahman erscheint, ganz abgesehen von solchen Stellen, in denen im Sinne des oft bekämpften, aber keineswegs besieigten Opferkultus himmlischer Lohn verheißen wird.

Die Wege zu diesen Zielen lassen sich leicht in theoretische und praktische scheiden. Den theoretischen Weg zur Erlösung führt die Erkenntnis, das Wissen um die philosophische Wahrheit. Darum werden ja all die Schemata über den Aufbau

des Makrokosmos und Mikrokosmos aufgestellt (wobei der Mensch bei weitem bevorzugt ist), damit man sein wahres Wesen realisiere, das vergängliche Nicht-Ich von dem ewigen Ich scheide und so zum Ziele gelange. Aber selten genügt solche Erkenntnis allein, die praktische Seite muß ergänzend hinzutreten. Wer erkennt, der gelangt dadurch zu der moralischen Verfassung, welche, ausgestattet mit all den Tugenden, die wir schon aus Upaniṣaden und Buddhismus kennen, besonders durch Milde und Gleichmut charakterisiert ist. In dieser ethischen Atmosphäre bedarf es dann vielfach der Erkenntnis als besonderen Faktors gar nicht: Entsagung führt zur Erlösung. Solche Weltabwendung wird in allgemeinen Sprüchen gepredigt und gepriesen, sie wird aber auch häufig eingehender methodisch im Yoga gelehrt. Methodisch können freilich die Yogalehren des Epos nur im Gegensatz zu den allgemein gehaltenen Moralpredigten genannt werden; mit einer Methodik, wie sie im Buddhismus hervortrat und später oft systematisch ausgebildet wurde, können die diffusen, popularisierenden Produkte der epischen Poeten nicht aufwarten. Daß aber mehr und geordneteres Yogawissen hinter diesen Stücken steht, zeigt sich in sehr zahlreichen Einzelheiten, deren Aufzählung und Betrachtung hier zu weit führen würde¹²⁹. Nur auf eine Einzelheit sei hier noch hingewiesen. Ein Vers des Mokṣadharmas (195, 15) lautet: „Dann entsteht Ueberlegung, Sichabsondern und Erwägung der Reihe nach bei dem Muni, welcher sich in das erste Dhyāna versenkt.“ Dazu stelle man¹³⁰ die Prosaworte des buddhistischen Kanons: „Sich absondernd von den Lüsten, sich absondernd von allen unreinen Zuständen, erlangt der Mönch das mit Ueberlegung und Erwägung verbundene, aus der Abgeschiedenheit geborene, freudenreiche, lustvolle erste Jhāna.“ Mehr als unsere kurzen Ausführungen vermögen, zeigt die auffallende Parallelität dieser beiden Beschreibungen des ersten Dhyāna die Kontinuität der altindischen Yogatradition durch die Jahrhunderte. Wie hier und auch sonst Mahābhārata-verse nach rückwärts weisen auf jene brahmanischen Schulen, denen der Buddhismus seinen Yoga verdankt, so weisen die Yogastücke des Epos nach vorwärts in die Zeit der Zusammenfassung durch die Yoga-Sūtras.

Zurückblickend auf die epischen Philosopheme versuchen wir ihre historische Stellung im indischen Geistesleben zusammenfassend darzulegen. Es war schon die Rede von ihrem

sekundären Charakter, der die Annahme systematischer Schulen im Hintergrunde wahrscheinlich macht. Daß sie aber andererseits eine weitverbreitete Zeitatmosphäre repräsentieren, darauf weisen die Lehrmeinungen anderer Werke hin, die wir nach Sprache, Darstellungsart und anderen Indizien in die gleiche Zeit setzen dürfen. Die kosmogonischen Stücke zeigen Parallelität zu dem Gesetzbuch des Manu, dem die epischen Texte auch nahestehen, wenn sie den orthodoxbrahmanischen Standpunkt (im Gegensatz zu dem häufigeren, freieren ethisch-asketischen) vertreten. Auch hinsichtlich der drei Erkenntnismittel: sinnliche Wahrnehmung, Schlußfolgerung und Ueberlieferung, konnten wir Uebereinstimmung konstatieren. Hinsichtlich des Fehlens des Tanmātrabegriffs in der Evolutionsreihe — direktes Hervorgehen der großen Elemente aus dem Ahankāra und Auffassung der spezifischen Objekte der einzelnen Sinne als Qualitäten der großen Elemente — fanden wir die Masse der Mokṣadharmabelege in Uebereinstimmung mit der Yogalehre, die der Buddhist Aśva-ghoṣa in seinem Buddhacarita gibt, und mit der philosophischen Exposition des unter dem Namen „Carakasamhitā“ bekannten medizinischen Lehrbuches. Doch beschränkt sich die Uebereinstimmung hier nicht auf diese Einzelheit, vielmehr zeigt der ganze in Betracht kommende Abschnitt bei Caraka auffallende Aehnlichkeit mit der im Mokṣadharma (219) dem Pañcaśikha in den Mund gelegten Lehre, welche, auf ein erweitertes und verändertes Sāṃkhyaschema aufbauend, das Eingehen der erlösten Einzelseele in die Allseele unter Verlust des individuellen Bewußtseins lehrt, wie wir es im Brhadāraṇyaka bei Yājñavalkya kennengelernt haben.

So bestätigen uns zeitgenössische Werke den Wert der philosophischen Stücke des Mahābhārata für die Beurteilung einer Periode der indischen Philosophie. Diese Stücke und besonders die sektarisch-theistischen wie Bhagavadgītā und das den Mokṣadharma abschließende Nārāyaṇīya sind aber auch gleichzeitig unsere ersten Zeugnisse einer durch mehr als tausend Jahre sich nun fortsetzenden, außerordentlich umfangreichen Literatur, welche, neben der streng systematischen Schulphilosophie einherlaufend, den religiösen und mystischen Bedürfnissen weitester Kreise Genüge zu tun unternahm. Indem ich hier auf die zahlreichen sektarischen Purāṇas, auf die Masse der viṣṇuitischen Āgamas und der

DIE POPULÄRPHILOSOPHISCHE LITERATUR

sivaitischen Tantras hinweise¹³¹, ziehe ich die Grenzlinie für die Aufgaben dieses Buches. Wir haben nunmehr jene Werke zu betrachten, in denen die eigentliche philosophische Produktivität des indischen Geistes zum klassischen Ausdruck gekommen ist.

II. TEIL: SYSTEME

7. KAPITEL: NYĀYA-VAIŚEṢIKA. MĪMĀṢĀ

Die Systeme des indischen Mittelalters, denen wir uns jetzt zuwenden, haben größtenteils zur selben Zeit — vermutungsweise in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten — ihre erste literarische Fixierung in der Form von größeren Aphorismenkomplexen gefunden. Diese Aphorismen, Sūtra genannt, sind als der erste Abschluß der Entwicklung der betreffenden Schule anzusehen; ihre Verfasser, von denen wir nichts als die Namen kennen, sind hervorragende Schulhäupter, welche, die Lehren der eigenen Schule gegen die anderen Schulen erfolgreich verteidigend, den Stoff in Sūtras fixierten, die in ihrer Kürze nur den notwendigsten Gedächtnisstoff bringen sollten, der dann durch mündliche Erklärungen vom Lehrer zu erläutern war, nachdem der Schüler die Sūtras auswendig gelernt hatte.

Solche Sūtras stehen am Anfang der Geschichte der beiden Systeme Nyāya und Vaiśeṣika, die schon in diesem Stadium eine gewisse Fühlung miteinander zeigen, indem sie sich in vieler Hinsicht ergänzen. Die Nyāyasūtras werden dem Akṣapāda zugeschrieben, der gewöhnlich nach seinem Geschlecht mit dem Namen „Gotama“ bezeichnet wird. Zu den Sūtras besitzen wir einen alten Kommentar, dessen Verfasser gewöhnlich mit seinem Sippennamen „Vātsyāyana“ (sein Personennamen ist Pakṣilasvāmin) genannt wird und um 400 n. Chr. gelebt haben dürfte¹³². Da dieser Kommentator Vorgänger gehabt zu haben scheint und den Sūtraverfasser Gotama als einen Weisen der Vorzeit betrachtet, so darf man ihn für ein bis zwei Jahrhunderte jünger halten als den von ihm erklärten Sūtratekt. Für die Schulentwicklung, die dieser Text voraussetzt, und für die Gestaltung des Sūtratektes selbst, dem Gotama vielleicht nur die endgültige Form gab, wird man wiederum zwei Jahrhunderte ansetzen dürfen. Mehr als solche auf Schätzung beruhende Vermutungen lassen sich heute hinsichtlich des Alters der Nyāyasūtras nicht geben,

zumal auch die in den Sūtras enthaltene Bekämpfung der Lehren der späteren Buddhisten (vgl. Kap. 9) bei der Unsicherheit darüber, wann der buddhistische Negativismus bzw. Idealismus feste Formen angenommen hat, die Datierung der Sūtras nicht sicherer zu gestalten vermag. Ebenso wenig Klarheit besteht über die Zeit der Vaiśeṣikasūtras, welche dem Kaṇāda aus dem Kāśyapageschlecht zugeschrieben werden. Nach allgemeiner Annahme gehören sie in dieselbe Periode wie die Nyāyasūtras; ihre uns vorliegende Fassung scheint noch etwas älter zu sein als die letzterer.

Die Vaiśeṣikasūtras des Kaṇāda einerseits sowie die Nyāyasūtras des Gotama mit dem Kommentar (Bhāṣya) des Vātsyāyana andererseits stellen die älteste literarisch bezeugte Phase unserer beiden Systeme dar. Ihre Wesensverschiedenheit von den im ersten Teil betrachteten und in ihrer systematischen Form in den folgenden Kapiteln noch zu betrachtenden Systemen des Sāṃkhya, Yoga, Buddhismus und Vedānta liegt vor allem darin, daß sie nicht wie jene von Haus aus religiös-metaphysisch eingestellt sind. Das Vaiśeṣika sucht alles Erkennbare in den drei Kategorien der Substanz, Qualität und Bewegung zu fassen und die Beziehungen unter den drei weiteren Kategorien der Allgemeinheit, Besonderheit (*viśeṣa*) und Inhärenz zu begreifen. Die Substanzen, deren es neun aufzählt: Erde, Wasser, Feuer, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele (*ātman*) und Innenorgan (*manas*), gehen in ihrer Gesamtheit auf kein einheitliches Prinzip zurück, wie es die Prakṛti des Sāṃkhya oder das Brahman des Vedānta bildet. Die ersten vier bestehen aus kleinsten unsichtbaren Teilen, den ewigen Atomen, die, unendlich an Zahl, alles Materielle letzten Grundes ausmachen, die übrigen fünf sind ewige Entitäten. Man darf daher wohl als ursprüngliche Quelle des Vaiśeṣika eine materialistische Richtung annehmen¹³³, die sich jedoch den verbreitetsten transzendenten Lehren, wie der von der unsterblichen Seele, der Fortwirkung der Werke über das gegenwärtige Leben hinaus u. a. m., nicht verschloß. In den uns vorliegenden Sūtras freilich ist auch das orthodox-brahmanische Element eingehend berücksichtigt, so die Autorität des Veda, die durch religiöses Verdienst (*dharma*) zu erlangende Erlösung als eigentlicher Zweck der Vaiśeṣikalehre (1, 1), sowie ritualistische und die Lebensordnung vom religiösen Standpunkt behandelnde Vorschriften (6, 1 und 2). Aber all das kann doch nicht die Tendenz des Ganzen ver-

ändern, die auf eine sachlich-realistische Ordnung des Weltbildes abzielt. Das zeigt schon der Name „Vaiśeṣika“, der, von der Kategorie der Besonderheit (*viśeṣa*) abgeleitet, darauf deutet, daß man das Wesen der Dinge durch Aufzeigung ihrer Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten zu erfassen strebte, nicht aber durch Zurückführung auf ein transzendentes Prinzip¹³⁴.

Das in diesem ältesten Vaiśeṣikadokument festgelegte Weltbild ist in allem Wesentlichen auch das der *Nyāyasūtras*, deren Hauptgesichtspunkt jedoch der dialektische ist. Seit sehr alten Zeiten hat die öffentliche Disputation in Indien eine große Rolle gespielt, so daß es wundernehmen kann, daß auf die seit langem geübte Praxis erst so spät die Theorie gefolgt ist¹³⁵. Der älteste Nyāya, den Vātsyāyana als „die Untersuchung eines Gegenstandes durch Erkenntnismittel“¹³⁶ definiert und dessen höchste Form er in der fünfgliedrigen Demonstration des logischen Schlusses findet, wird am leichtesten in seinem Wesen erkannt werden, wenn man seine sechzehn Kategorien überblickt. Während die erste Kategorie (*pramāṇa*) die vier rechten Erkenntnisarten oder Mittel zur richtigen Erkenntnis¹³⁷ (sinnliche Wahrnehmung, logische Schlußfolgerung, Analogieschluß und sprachliche Ueberlieferung) umfaßt, bringt die zweite unter dem Titel „Objekt richtiger Erkenntnis“ (*prameya*) alles, womit sich das Vaiśeṣika befaßt, nämlich Seele, Leib, die fünf Sinnesvermögen, die fünf Elemente und ihre Qualitäten, Erkenntnis, Manas, Aktivität, Fehler (nämlich Leidenschaften usw.), Seelenwanderung, Frucht der Werke, Leid und Erlösung. Die übrigen vierzehn Kategorien sind entweder logischen oder rein dialektischen Charakters, wobei die Logik nicht wie später nur um ihrer selbst willen, sondern mit besonderer Rücksicht auf ihre praktische Verwendbarkeit im Redekampfe betrachtet wird. Zuerst wird da der Zweifel (*saṃśaya*) genannt, der aller Argumentation zugrunde liegt; ferner das Motiv (*prayojana*), das darin besteht, daß man eine Sache zu haben oder zu vermeiden wünscht, der Beleg (*drṣṭānta*), d. h. etwas, worüber alle einig sind; die Lehre oder der Lehrsatz (*siddhānta*), welcher Sonderbesitz einer Schule oder Gemeinbesitz aller Schulen usw. sein kann; die fünf Glieder (*avayava*), in denen die Schlußfolgerung demonstriert wird, die sowohl im Sūtra als bei Vātsyāyana noch ziemlich primitiv ist und erst in der folgenden Phase

des Systems das rechte Verständnis erfährt, um dann durch die Jahrhunderte den Mittelpunkt alles Interesses zu bilden; der Absurditätsbeweis (*tarka*) der Gegenbehauptung, welcher die eigene Ansicht sichert; die Gewißheit (*nirṇaya*), welche aus der gründlichen Erwägung entgegengesetzter Standpunkte entsteht; ferner die drei Kategorien bildenden drei Arten der Diskussion: die auf die Feststellung der Sache allein gerichtete (*vāda*), die nur auf den Triumph des einen Redners über den anderen abzielende (*jalpa*) und die nur mit Schikanen zur Ruinierung des Gegners geführte (*vitandā*). Es folgt dann die auch in der späteren Logik eine wichtige Rolle spielende Kategorie der Scheingründe (*hetvābhāsa*), deren fünf von Vātsyāyana eingehend erklärte Arten sich nicht restlos mit den Formen der späteren Theorie decken. Den Beschluß machen neben der Verdrehung (*chala*) die wertlosen Einwände (*jāti*) und die schwachen Punkte (*nīgrahasthāna*), deren zahlreiche Unterabteilungen wegen ihres dialektischen Interesses den Gegenstand eines besonderen Kapitels bilden.

Mit dieser andeutenden Charakterisierung der beiden Sūtrasammlungen müssen wir uns hier begnügen, da eine vollständige Inhaltsangabe des beschränkten Raumes wegen nicht möglich ist. Diese notgedrungene Unterlassung wirkt deshalb nicht so schwer, weil die nachfolgende Darstellung des vollendeten Systems den wesentlichen Inhalt des alten Vaiśeṣika, wenn auch in etwas fortgebildeter Form, deutlich machen wird, während ebenda vom Nyāya das erkenntnistheoretisch und logisch Wichtigste gezeigt werden soll.

Auch die auf die älteste Phase folgenden Entwicklungsstufen, die sich über viele Jahrhunderte ausdehnen, können hier nur gestreift werden. Der wichtigste Punkt liegt hier in der Fortbildung des Vaiśeṣika durch Praśastapāda, der als der erste wirklich systematische Autor des Vaiśeṣika betrachtet werden muß, denn ihm ist die Einordnung des gesamten Materials unter die sechs Kategorien gelungen, während die Vaiśeṣikasūtras des Kaṇāda trotz der Konzeption der Kategorien den Eindruck noch nicht abschließend bewältigter Gedankenmassen machen. So ist hier — ein im indischen Mittelalter nicht gewöhnlicher Vorgang — die Fortbildung des Systems nicht durch einen Kommentar zu den Sūtras erfolgt, sondern durch ein Werk, das nur lose an die Sūtras anknüpft, um das System ganz selbständig aufzu-

bauen; daher lautet der Name auch nicht „Kommentar zu den Sūtras“, sondern „Kommentar zu den sechs Kategorien Substanz usw.“ (Dravyādiṣaṭpadārthabhāṣya). Daß ein solcher Autor das System auch mannigfach ausgestaltet hat, versteht sich von selbst. Von besonderem Interesse ist der große Fortschritt, den er durch die Vertiefung des Schlußverständnisses nicht nur gegenüber den beiden Sūtrasammlungen, sondern auch gegenüber Vātsyāyana gemacht hat. Dieser Fortschritt besteht, kurz gesagt, darin, daß man in der alten Phase des Systems die Schlußfolgerung auf einer erschöpfenden Aufzählung der tatsächlichen Beziehungen zwischen Grund und Folge zu basieren suchte, während Praśastapāda statt dessen die allgemeine Regel des ständigen Zusammengehens (*sāhacarya*) von Grund und Folge einführte. Hätte Vātsyāyana diese prinzipielle Neuerung gekannt, so hätte er wohl kaum umhin gekonnt, sie zu berücksichtigen¹³⁸. Da das nicht der Fall ist, darf man annehmen, daß Praśastapāda später als Vātsyāyana gelebt hat.

Ob aber Praśastapāda selbst der Entdecker dieses neuen Gedankens war, ist eine andere Frage. In bestechender Weise ist dafür argumentiert worden¹³⁹, daß der große buddhistische Philosoph Dignāga (vielleicht 5. Jahrhundert) der Entdecker und Praśastapāda nur der Entlehner sei. Solange Dignāgas Werke, deren Sanskritoriginale verloren gegangen und nur in tibetischer Uebersetzung erhalten sind¹⁴⁰, nicht herausgegeben und gründlich durchforscht sind, kann Sicheres hier nicht gesagt werden, da Parallelentwicklung bei brahmanischen und buddhistischen Denkern möglich bleibt. Im Entlehnungsfalle müßte Praśastapāda natürlich später als Dignāga sein. Jedenfalls hat Dignāga, der in verschiedener Hinsicht bedeutende Fortschritte in der Logik gegenüber der ersten Phase unserer Systeme aufweist, den Vātsyāyana angegriffen; darauf hat der Uddyotakara (Beiname: der Erklärer) aus dem Bharadvājageschlecht (etwa im 6. Jahrhundert)¹⁴¹ in seinem Nyāyavārtika, in welchem er Vātsyāyana erklären und rechtfertigen wollte, geantwortet, wogegen wiederum der berühmte Vertreter der buddhistischen Erkenntnistheorie im 7. Jahrhundert, Dharmakīrti (vgl. Kap. 9) geschrieben hat. Mitte des neunten Jahrhunderts hat dann Vācaspatimiśra eine große Erklärungsschrift zu Uddyotakaras Werk verfaßt. Vācaspatimiśra ist einer der scharfsinnigsten und sicher der vielseitigste aller indischen Kommen-

tatoren, da er mit erstaunlicher Anpassungsfähigkeit fast zu jedem brahmanischen System ein vorzügliches erklärendes Werk produziert hat; in diesem Buche werden wir ihm noch als Interpreten des Sāṃkhya und des Yoga begegnen. Im 10. Jahrhundert lebte U d a y a n a , berühmt vor allem durch sein Werk über die Gottesbeweise¹⁴² und Verfasser weiterer wichtigen Schriften, in denen Nyāya und Vaiśeṣika schon ganz verschmolzen erscheinen. In seiner Zeit wurde auch von Śrīdhara ein neuer Kommentar zum Werke des Praśastapāda verfaßt. Noch einmal im 12. Jahrhundert tritt ein Denker ersten Ranges hervor: Gaṅgeśa mit seinem Werke „Tattvacintāmaṇi“, in welchem der in Jahrhunderte langen geistigen Kämpfen mit den Buddhisten aufs feinste geschliffene Nyāya seine höchste Vollendung erreichte. Die Kommentare zu Gaṅgeśas Werk führten zwar die Lehre im ganzen nicht mehr weiter, entwickelten aber in der Ausgestaltung des einzelnen einen Scharfsinn, dessen Resultate wegen ihrer außerordentlichen Schwierigkeit noch nicht zu der Würdigung durch die moderne Forschung gekommen sind, die sie vom Standpunkt der technischen Logik verdienen dürften¹⁴³.

Die an Umfang gewaltige und an Schwierigkeiten überreiche Literatur des Nyāya und Vaiśeṣika rief seit dem 11. Jahrhundert die Komposition von Werken hervor, welche das für den Anfänger Wichtigste zusammenzufassen sich zur Aufgabe machten. Wir nennen hier nur Keśava miśra mit seiner Tarkābhāṣā im 13. Jahrhundert, Anna m b h a ṭ ṭ a (Anfang des 17. Jahrhunderts) mit seinem einfachen Tarkasamgraha, dem der Verfasser selbst in dem Kommentar (Dīpikā) eine Andeutung der schweren Probleme hinzufügte, und Viśvanātha (17. Jahrhundert), dessen Memorialverse, Kārikāvalī oder Bhāṣāpariccheda genannt, von einer kurzen und daher nicht immer leicht verständlichen Darstellung der schwierigen Probleme (Siddhāntamuktāvalī) begleitet sind.

Auf diese zusammenfassenden Lehrbücher, besonders auf das Werk Viśvanāthas, stützt sich die folgende Skizze des vollendeten Nyāya-Vaiśeṣikasytems.

Das vollendete System¹⁴⁴ hat die Kategorien des Vaiśeṣikasytems angenommen, um mit deren Hilfe alles zu umfassen, was unter die Wechselbegriffe der Benennbarkeit und Erkennbarkeit fällt. Die Rolle, die damit der Benennbarkeit zufällt, zeigt schon, daß die Konzeption des Katego-

rienbegriffs von der Betrachtung der sprachlichen Verhältnisse ausgegangen ist. Das wird bestätigt durch das Sanskritwort, welches durch „Kategorie“ wiedergegeben werden soll: *padārtha*, wörtlich Gegenstand oder Sinn eines Wortes. Die Zahl der schließlich anerkannten Kategorien ist sieben: Substanz (*dravya*), Qualität (*guṇa*), Bewegung (*karman*), Allgemeinbegriff (*sāmānya*), Besonderheit (*viśeṣa*), Inhärenz (*samavāya*) und Nichtsein oder Negation (*abhāva*). Die ersten sechs wurden schon von den Vaiśeṣikasūtras anerkannt, aber nur die ersten drei sind ihnen objektive Realitäten, während die beiden folgenden nur als Anschauungsweisen (*buddhyapekṣa*) angesehen wurden und Inhärenz als die Beziehung von Ursache und Wirkung galt. Das Nichtsein endlich ist erst viel später zur Dignität einer Kategorie aufgerückt. Einen Reflex dieser Verhältnisse erkennen wir noch in der Einteilung der sieben Kategorien im vollendeten System: Substanz, Qualität und Bewegung fallen unter den gemeinsamen Oberbegriff „Existenz“ (*sattā*); die ersten sechs werden unter dem Begriff „Sein“ (*bhāva*) der siebenten Kategorie, dem „Nichtsein“ (*abhāva*), gegenübergestellt. Daß sich die Vaiśeṣikakategorien gegenüber den Kategorien des Nyāya im vollendeten System durchgesetzt haben, liegt in der Natur der Sache, denn die sechzehn Kategorien, mit denen uns das erste Buch der Nyāyasūtras bekannt macht, verdienen den Namen Kategorien eigentlich nicht, sie sind größtenteils mehr Kapitelüberschriften eines Lehrbuchs der Logik und Dialektik.

Wir wenden uns nun der Besprechung der einzelnen Kategorien zu, indem wir im wesentlichen der indischen Anordnung folgen, um damit gleichzeitig dem Leser ein Bild der eigentümlichen Darstellungsart zu vermitteln. Daß dabei Begriffe, die erst später erklärt werden, gebraucht werden müssen, wird kaum Schwierigkeiten bereiten.

Die Definition des Substanzbegriffes bietet bekanntlich so außerordentliche Schwierigkeiten, daß man die Stellungnahme einer indischen Schule, die ihn als undefinierbar erklärte, um ihn nicht aufgeben zu müssen, sehr begreiflich finden wird. Unser System hat sich dadurch nicht abschrecken lassen, sondern auf dreifache Weise versucht, die Aufgabe zu lösen. Erstens heißt es formal, daß Substanz das ist, was unter den Begriff der Substanzialität fällt. Sachlich führt die zweite Definition weiter: „Substanz ist Grundlage für Qualitäten.“ Diese Definition ist zwar nicht ganz einwand-

frei, denn nach unserm System ist ein Ding im Augenblick seines Entstehens qualitätlos, aber abgesehen von diesem Einzelpunkte, der überdies bei ewigen Substanzen nicht in Betracht kommt, leistet sie gute Dienste. Die dritte Form endlich erfüllt alle Bedingungen: „Substanz ist die inhärente Ursache ihres Produkts“, wobei man nicht nur an Materielles (z. B. an den irdenen Krug als Produkt des Lehms) sondern auch an Spirituelles (z. B. Erkenntnis als Produkt der Seele) zu denken hat.

Aus dem Gesagten folgt schon, daß die zweite Kategorie „Qualität“ ihrem Wesen nach untrennbar mit der Kategorie „Substanz“ verbunden ist, d. h. die Qualitäten inhärieren den Substanzen; und zwar inhärieren sie teils nur bestimmten Substanzen (in diesem Falle heißen sie „Spezialqualitäten“, *viśeṣaḡaṇa*), teils können sie mehreren oder allen Substanzen zukommen (Allgemeinqualitäten). Ihre Gesamtzahl beträgt im vollendeten System 24, während die Vaiśeṣikasūtras nur 17 annehmen.

Auch die dritte Kategorie „Bewegung“ (*karman*, wörtlich Tätigkeit) steht in engster Beziehung zu den Substanzen, denen sie freilich nicht in dem Maße wie die Qualitäten wesentlich ist, da sie der Substanz nur gelegentlich und vorübergehend inhäriert. Für einige Allgemeinqualitäten (Verbindung, Trennung, Geschwindigkeit) kann Bewegung Ursache sein.

Es werden neun Substanzen angenommen: 1. Erde, 2. Wasser, 3. Feuer, 4. Luft, 5. Aether, 6. Zeit, 7. Raum, 8. Seele, 9. Manas. Die ersten fünf werden auch Elemente (*bhūta*) genannt. Die ersten vier gehören in gewissem Sinne zusammen, da für sie die sogleich zu erörternde Atomtheorie gilt. Jedes dieser vier Elemente ist Träger einer spezifischen Qualität: das Element Erde besitzt Geruch nebst Anschmiegsamkeit und natürlicher Flüssigkeit, das Feuer (das auch das Licht umfaßt) Farbe, die Luft Fühlbarkeit. Erde (z. B. als Butter) und Feuer (z. B. als Gold) besitzen künstliche Flüssigkeit, d. h. sie können durch Einwirkung von Hitze flüssig werden. Die ersten vier Elemente erscheinen in drei verschiedenen Formen, nämlich als Körper, Sinnesvermögen und Objekt. Hinsichtlich des Erdelements handelt es sich dabei um die Körper aller lebenden Wesen einschließlich der Pflanzen, um das Sinnesvermögen des Riechens, das in der Nase lokalisiert ist, und um das Objektsein der ganzen anorganischen Natur, soweit sie auf das Erdelement zurückgeführt wird. Ent-

sprechend werden die Erscheinungsformen von Wasser, Feuer und Luft erörtert; die Körper, die aus diesen Elementen bestehen, existieren in den fabelhaften Welten des Wassergottes, Feuergottes und Windgottes.

Die genannten vier Elemente liegen nun in Atomform allem Zusammengesetzten zugrunde. Die Erdatome, die Feueratome und die Luftatome sind ewig, d. h. ohne Entstehen und Vergehen, aber ihre Aggregate sind vergänglich. Hierin liegt schon, daß die Atomlehre unseres Systems auf die Analyse des Zusammengesetzten zurückgeht. Um nicht dem logischen Fehler des regressus in infinitum (*anavasthā*) zu verfallen, muß man einen Haltepunkt annehmen, über den hinaus nicht mehr zerlegt wird. Denn bei Fortsetzung der Zerlegung ins Unendliche würde zwischen dem größten Berge und dem kleinsten Senfkorn kein Unterschied mehr sein, da sich bei beiden die gleiche Unendlichkeit der Teile ergeben würde. Der somit notwendige Haltepunkt ist das absolut Kleine, das Atom, *paramāṇu*, wörtlich das Winzigste. Der Begriff wird im Vaiśeṣika- und Nyāyasūtra bereits als bekannt vorausgesetzt und ist uns schon bei den Jinisten begegnet. Eine gewisse Entwicklung seit jenen Zeiten läßt sich erkennen¹⁴⁵, auf die einzugehen wir uns hier versagen, um nur den Standpunkt des vollendeten Systems kurz zu skizzieren.

Hiernach werden die sichtbaren Dinge nicht direkt aus den ewigen unsichtbaren Atomen, denen übrigens gewisse Qualitäten eignen, aufgebaut, sondern die unteilbaren Atome bilden zuerst Doppelatome (*dvyaṇuka*), die auch noch unsichtbar klein sind, und erst aus der Kombination dreier Doppelatome entstehen die kleinsten sichtbaren Teilchen, deren Symbol die Stäubchen im Sonnenstrahl sind. Zur Begründung dieses komplizierten Aufbaus weisen unsere Texte darauf hin, daß Kleinheit und Größe, welche, technisch gesprochen, die Qualität „Ausdehnung“ bilden, im Falle der Atome nicht grad-, sondern artverschieden sind, daß also die sonst in unserem System geltende Regel „die Qualitäten des Produkts sind aus den Qualitäten der Ursache abzuleiten“ eine Ausnahme erleidet. Daher würde Hinzufügung von Winzigem zu Winzigem nur die Winzigkeit steigern, weshalb die Zahl eintreten muß, um den Abgrund, der zwischen „winzig“ (*aṇu*) und „groß“ (*mahat*) klafft, zu überwinden. Zahl aber bedarf eines Intellekts, in dem sie vorgestellt wird, und da es sich hier um die Wahrnehmung aller Atome handelt, was All-

wissenheit erfordert, so kommt nur der Intellekt Gottes in Frage. Die Einschiebung der Doppelatome, welche für die angedeutete Theorie nicht unbedingt erforderlich sind, scheint sich historisch daraus zu erklären, daß man entsprechend der Zweiteilung der großen Dinge in ewige (z. B. Aether) und vergängliche auch die kleinen in ewige, d. h. Atome, und nicht ewige, d. h. auflösbare Doppelatome, einzuteilen für wünschenswert hielt. Die Atomtheorie ist auch von Wichtigkeit für die Lehre von dem ewigen Zyklus der Weltauflösungen und Weltrekonstruktionen, die unser System in Uebereinstimmung mit fast allen anderen Schulen lehrt. Der Wille Gottes und die unsichtbare Macht der Tatwirkungen der einzelnen Seelen bewirken sowohl zu gewissen Zeiten die Auflösung alles Aggregierten in seine ewigen Atome wie zu anderen Zeiten den Neuaufbau des Ganzen durch erneute Vereinigung der Atome.

Während also die ersten vier Substanzen: Erde, Wasser, Feuer, Luft in ihrer Atomform ewig, in ihrer Aggregatform vergänglich sind, sind die folgenden fünf: Aether, Zeit, Raum, Seele, Manas immer ewig. Mit Ausnahme des Manas, dem Atomkleinheit zugeschrieben wird, sind sie von unendlicher Größe (*paramamahat*) oder allverbreitet. Aether, Zeit und Raum sind außerdem einheitlich, während der Seelen nebst dem zu jeder gehörigen Manas unendlich viele sind¹⁴⁶. Andererseits hat der Aether auch Gemeinsames mit den ersten vier Substanzen, indem er wie sie als Element (*bhūta*) angesehen wird, weil nämlich seine Spezialqualität, der Ton, mittels eines äußeren Sinnes (Gehör) wahrgenommen wird, wie der Geruch bei der Erde durch das Riechvermögen und entsprechend der Geschmack bei Wasser, die Farbe bei Feuer, die Berührung bei Luft. Selbst sinnlich wahrnehmbar ist der Aether freilich nicht; daher muß er aus seiner Spezialqualität, die er mit keiner anderen Substanz teilt, erschlossen werden. Der Beweis für seine Existenz liegt darin, daß der Ton, der als Qualität eines Substrates bedarf, keiner anderen Substanz angehören kann, wie die Texte ausführlich darlegen.

Aus dem Aether ist das feinmaterielle Vermögen (*indriya*) für die Wahrnehmung des Tons gebildet wie aus den Atomen der Erde usw. die Vermögen für die Wahrnehmung des Geruchs usw. Da er aber im Gegensatz zu den vier ersten Substanzen einheitlich ist, so bildet der die Ohrhöhlung erfüllende Aether, mit dem man hört, nur einen Teil des ganzen allverbreiteten Aethers. Daher kann der Hörsinn nicht wie

z. B. der Geruchssinn zu seinem Objekt hingehen, sondern der Ton muß sich durch den Aether zu dem im Ohre abgegrenzten Aetherteil hinbegeben, und zwar geschieht dies auf folgende Weise. Der durch das Schlagen einer Trommel oder das Zerschlagen eines Bambus erzeugte Ton geht nicht direkt zum Ohre, denn die Qualität Ton hat nur momentanen Bestand. Die Lehre der späteren Buddhisten von der Momentanheit alles Gegebenen (vgl. Kap. 9) spielt in unserem System nur für gewisse Qualitäten und für Bewegung eine Rolle. Jeder Ton hat nur drei Momente: einen Moment des Entstehens, einen des Bestehens und einen des Vergehens. Im letzten Moment erzeugt der vorhergehende Ton seinen Fortsetzer, so daß also nicht der ursprüngliche Ton, sondern nur einer seiner Nachkommen das Ohr erreicht. Die Fortpflanzung der Tonreihe vom Ursprungsort wird entweder als in einer Richtung gehend aufgefaßt und mit den Meereswellen verglichen oder als nach allen Seiten gleichzeitig auseinandergehend wie die Blätter einer aufbrechenden Blüte. Neben den unartikulierten Tönen der Trommel usw. gehören auch die artikulierten Laute der Sprache zur Qualität Ton; ihre Erörterung soll uns später bei der Sprachphilosophie beschäftigen.

Ueber Zeit und Raum hat unser System wenig Wichtiges zu sagen. Sie gelten als ewig einheitliche Realitäten, die allen unseren zeitlichen und räumlichen Ausdrücken und Begriffen zugrunde liegen. Die Einteilung der an sich einheitlichen Zeit wird durch die Sonnenbewegung bewirkt.

Wir wenden uns zur achten Substanz, der Seele (*ātman*), unter welchem Begriff in den meisten Texten des vollendeten Systems sowohl die Menschenseele als auch Gott gefaßt wird.

Die menschliche Seele ist nach verschiedenen Texten unseres Systems bald durch innere Wahrnehmung direkt erfaßbar, bald nicht direkt wahrnehmbar, sondern nur erschließbar. Sofern sie erschlossen oder durch Schlußfolgerung demonstriert wird, was auch bei Annahme direkter Wahrnehmbarkeit gegenüber solchen Schulen notwendig ist, welche entweder die Seele leugnen oder sie unrichtig auffassen, kommen wesentlich zwei Wege in Betracht. Erstens: Wie ein materielles Werkzeug, z. B. eine Axt, zur Wirksamkeit einen Handhaber voraussetzt, so erfordern auch die Sinnesorgane zu ihrer Wirksamkeit einen Agens, und das ist die Seele. In demselben Sinne wird das alte Gleichnis vom Wagen verwendet: der Leib als Wagen mit den Sinnen als den ziehenden Rossen for-

dert einen Lenker. Zweitens geht man von speziellen Qualitäten aus, die eines Substrates bedürfen, das durch keine der acht andern Substanzen, also nur durch die Seele gebildet werden kann.

Daß es unendlich viele Seelen geben muß und nicht etwa nur eine, beweist die Verschiedenheit der Erfahrung und des Wollens bei den einzelnen Menschen. Die Ewigkeit der Seelen folgt aus der Anfanglosigkeit der Seelenwanderung, welche z. B. durch die unbewußt zweckmäßige und daher auf frühere Erfahrung zurückweisende Handlung des nach der Mutterbrust greifenden Säuglings evident ist. Indem ferner bewiesen wird, daß die Seele weder atomklein sein kann, wie z. B. Rāmānuja und Madhva in ihren viṣṇuitischen Vedāntassystemen lehren, noch von mittlerem Umfang entsprechend dem Körper, den sie gerade erfüllt, wie die Jinisten meinen, ergibt sich ihre unendliche Größe (Allgegenwart), die aber nicht, wie man vielleicht einwenden könnte, Allwissenheit zur Folge hat, da jede Seele nur mit Hilfe des ihr zugeordneten einzelnen Manas erkennen kann.

Den vielen menschlichen Seelen, deren Erkenntnis beschränkt, vorübergehend und relativ ist, steht im vollendeten System die göttliche Seele in ewiger absoluter Allwissenheit gegenüber. In den Nyāyasūtras wird die Gottesidee noch nicht gelehrt, aber auch nicht bekämpft, weswegen Jacobi¹⁴⁷ ansprechend vermutet, daß der Gottesglaube dem Empfinden des einzelnen anheimgestellt war; ebenfalls fehlt die Lehre von Gott höchstwahrscheinlich in den Vaiśeṣikasūtras. Erst im Laufe der Entwicklung der Systeme tritt sie deutlich hervor, um seit Udayanas Hauptwerk (10. Jahrhundert), das den Beweisen für das Dasein Gottes gewidmet ist, einen Kardinalpunkt unseres Systems zu bilden. Freilich ist die Rolle Gottes durch die Natur des Systems selbst sehr beschränkt. Die Atome sind ewig, können also nicht von Gott geschaffen werden, sondern erhalten von seinem Willen nur den Antrieb zur Vereinigung bzw. Trennung bei Weltaufbau bzw. Weltvernichtung, und das Schicksal der ja ebenfalls ewigen Menschenseelen regelt sich automatisch durch die unsichtbare Macht der guten und schlechten Werke, so daß Gott hier höchstens der intelligente Aufseher dieses mechanisch ablaufenden Prozesses sein kann. Die wahre Bedeutung Gottes aber liegt für die Anhänger des Nyāya-Vaiśeṣika als Śivaverhrer auf religiösem Gebiet, also außerhalb des eigentlichen

Systems, und kann daher hier nicht weiter verfolgt werden. Die menschliche Seele hat acht spezielle Qualitäten: Erkenntnis, Lust und Leid, Begierde und Abneigung, Wollen, die unsichtbare Macht der Werke und Eindruck. Der Zusammenhang dieser Qualitäten ist seit der Sūtrazeit klar empfunden worden. Das Motiv alles menschlichen Handelns ist, Lust zu erlangen und Leid zu vermeiden, und dies setzt Erkenntnis voraus. Hat man erkannt, daß etwas Lust oder Lust verschaffend bzw. Leid oder Leid verschaffend ist, dann entsteht Begierde danach bzw. Abneigung dagegen, und demgemäß gestaltet sich das Wollen, welches die Handlung auslöst. Ist diese moralisch gut oder rituell verdienstlich bzw. schlecht oder schuldhaft, so empfängt die Seele einen Eindruck, aus dem kraft der unsichtbaren Macht (*adrṣṭa*) der Werkwirkung gute bzw. schlechte Folgen nach dem Tode entstehen. Aber auch die beste Werkwirkung führt höchstens zu himmlischer Lust, die auch nicht ewig ist. Aus der ununterbrochenen Kette der Wiedergeburten löst nur die rechte philosophische Erkenntnis, welche, Begierde und Abneigung aufhebend und damit die Erzeugung neuer unsichtbarer Macht verhindernd, zu dauernder Freiheit vom Leiden führt. Diese seit den Sūtras feststehenden Gedanken treten in den systematischen Darstellungen immer mehr hinter dem rein wissenschaftlichen Teil des Systems zurück.

Wir kommen zur neunten Substanz, dem *Manas* oder Innenorgan. Jeder Seele ist ein *Manas* zugeordnet, welches sie auf ihrer Wanderung von Geburt zu Geburt begleitet und ihren Verkehr mit der Außenwelt dadurch ermöglicht, daß es zwischen ihr und den Sinnesvermögen, welche die Außenwelt erfassen, die Vermittlerrolle spielt. Bei innerer Wahrnehmung wirkt das *Manas* nicht vermittelnd, sondern selbst als Organ. Seine Atomkleinheit ergibt sich daraus, daß es nicht mit mehreren, sondern nur mit einem Sinne in einem Augenblick verbunden sein kann. Die scheinbare Gleichzeitigkeit mehrerer Wahrnehmungen beruht auf der Geschwindigkeit, mit der das *Manas* von einem Sinn zum andern überzugehen vermag. Die hier erwähnte Qualität „Geschwindigkeit“ kommt auch noch den ersten vier Substanzen zu.

Damit haben wir die neun Substanzen nebst den meisten Qualitäten kennen gelernt. Der Vollständigkeit wegen seien hier noch sämtliche vierundzwanzig Qualitäten aufgezählt: 1. Farbe, 2. Geschmack, 3. Geruch, 4. Fühlbarkeit, 5. Zahl,

6. Ausdehnung, 7. Unabhängigkeit, 8. Verbindung, 9. Trennung, 10. Ferne, 11. Nähe, 12. Erkenntnis, 13. Lust, 14. Schmerz oder Leid, 15. Begierde oder Wunsch, 16. Abneigung, 17. Energie oder Wollen, 18. Schwere, 19. Flüssigkeit, 20. Anschmiegsamkeit, 21. Disposition, 22. Verdienst, 23. Schuld, 24. Laut.

Unter den noch nicht besprochenen verdienen noch Zahl, Verbindung und Trennung eine kurze Betrachtung. Zahl gehört zur Gruppe der allgemeinen Qualitäten, die allen Substanzen eignen. Bei der Zahl ist zu unterscheiden zwischen der Einheit, die eine objektive Realität ist, und der Mehrheit, die nach der vorwiegenden Ansicht der Texte (Vaiśeṣika-richtung) Produkt unseres Denkens ist. Einheit ist ewige Qualität bei unzusammengesetzten Substanzen (z. B. beim Aether), vergängliche Qualität bei Aggregaten. Mehrheit dagegen ist als ein Produziertes niemals ewig. Sie baut sich aus Einheiten auf: zwei Gegenstände z. B. nehmen wir zuerst mittelst unterscheidender Erkenntnis (*apekṣābuddhi*) einzeln wahr, um daraus die Zweihheitsvorstellung zu bilden. Alle Zahlenbegriffe über eins sind also Produkte unseres Denkens, welche aus Einheiten gebildet sind wie alle materiellen Dinge aus Atomen; und wie erst die Verdreifachung des Doppelatoms eine wahrnehmbare Größe ergibt, so wird auch erst die Dreiheit als Vielheit betrachtet. In diesem Zusammenhang sei an die schon erwähnte Bedeutung des göttlichen Denkens für die Atomaggregationen bei der Weltentstehung erinnert.

Verbindung ist der Kontakt zweier Dinge, welche vorher getrennt waren. Zwischen zwei allverbreiteten Substanzen kann also die Qualität „Verbindung“ nicht bestehen, da ihnen Bewegung nicht zukommen kann. Dieser Gedanke wird z. B. zur Begründung der Atomkleinheit des Manas verwendet; wäre es von unbegrenzter Ausdehnung wie die Seele, so könnte es keine Bewegung und daher keinen Kontakt mit ihr haben. Da Verbindung immer erzeugt sein muß, kann sie nie ewig sein. In der technischen Sprache unseres Systems wird „Verbindung“ (*saṃyoga*) als Qualität scharf von der Kategorie „Inhärenz“ (*samavāya*) und dem durch keine Definition belasteten Ausdruck „Beziehung“ (*sambandha*) unterschieden. Trennung ist nicht einfach die Abwesenheit von Verbindung, sondern die Zerstörung einer vorhandenen Verbindung. Genau genommen müßte man „Getrenntheit“

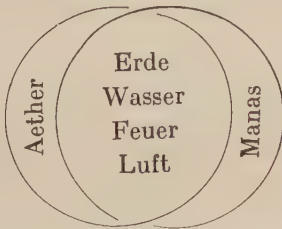
sagen, denn es handelt sich nicht um einen Akt (dieser geht als Ursache voran und fällt unter die Kategorie „Bewegung“), sondern um die Wirkung eines solchen.

Die neun Substanzen sowie die vierundzwanzig Qualitäten werden unter den mannigfaltigsten Gesichtspunkten zu Gruppen vereinigt. Bei den Substanzen kommt neben der Einteilung nach den Qualitäten, die ihnen inhärieren, vor allem in Betracht, ob sie beschränkten Umfangs sind (*mūrta*) wie die Atome und ihre Aggregate oder unbeschränkten Umfangs (*sarvagata, vibhu*) wie z. B. der Aether, die Seele u. a. Bei den Qualitäten spielt natürlich die Einteilung nach ihren substantziellen Trägern eine Rolle, ferner ob sie nur einzelnen Substanzen oder mehreren oder allen zukommen können, ob sie sinnlich wahrnehmbar sind u. a. m. Diese Gruppierungen sind für die Technik des Systems wichtig, dürfen uns aber hier nicht länger beschäftigen, zumal sie leicht aus meiner Uebersetzung der Siddhāntamuktāvalī zu entnehmen sind.

Wir fahren in der Betrachtung der Kategorien fort. Die vierte ist der Allgemeinbegriff (*sāmānya*), der methodisch für unser System von größter Bedeutung ist. Technisch wird der Allgemeinbegriff definiert als „ewig und mehr als einem Dinge inhärent“. Es sei gestattet, an dieser einfachen Definition (*lakṣaṇa*) die Methode des Definierens, welche unser System aufs schärfste ausgebildet hat, ganz kurz zu zeigen. Würde „ewig“ nicht gesagt, so träfe die Definition auch z. B. auf die Zahlen über zwei zu, wäre also zu weit (*ativyāpti*), denn die Zahlen über zwei inhärieren zwar mehr als einem Ding, sind aber nicht ewig. Der zweite Teil der Definition enthält eine doppelte Vorsichtsmaßregel. „Mehr als einem inhärent“ muß gesagt werden, um die unendliche Ausdehnung des Aethers auszuschließen. Nach der Regel, daß Qualitäten ewiger Dinge ewig sind, ist die Qualität unendliche Ausdehnung, die dem ewigen Aether inhäriert, ewig; sie ist aber n u r einem inhärent, nämlich dem Aether. „Inhärent“ muß gesagt werden, um das absolute Nichtsein auszuschließen, welches ewig ist und mehr als einem zukommt, aber nicht in Inhärenzbeziehung. Diese Definition ist also dagegen geschützt, zuviel zu umfassen, während in anderen Fällen auch der Gefahr, zu wenig zu umfassen (*avyāpti*), vorgebeugt wird. Durch diese genaue Methode des Definierens hat unser System vielfach vorbildlich gewirkt, ist freilich auch in gewissen Perioden seiner Geschichte

der Gefahr nicht entgangen, über der formalen Verfeinerung das Sachliche aus dem Auge zu verlieren. Aus der Definition des Allgemeinbegriffs als ewig ergibt sich, daß man ihn als eine absolute Realität im vollendeten System ansieht, was in den Vaiśeṣikasūtras noch nicht der Fall war. Man geht sogar so weit, den Allgemeinbegriff als sinnlich wahrnehmbar zu erklären: mit der Wahrnehmung des Topfes ist mir auch das dem Topf inhärierende Topfsein sinnlich gegeben.

Mit dieser realistischen Auffassung hängt auch die Hervorhebung der Klassenbegriffe aus den Allgemeinbegriffen zusammen. Nicht jede begriffliche Zusammenfassung ist gleichzeitig Klassenbegriff (*jāti*). Letzterer erfordert einen natürlichen, logisch unanfechtbaren, in sich geschlossenen Kreis. Wenn z. B. zwei Allgemeinbegriffe sich überschneiden, kann keiner von beiden ein Klassenbegriff sein; daher sind die Begriffe „Beschränktsein“ und „Elementsein“ keine Klassenbegriffe, denn das Manas ist beschränkt (atomklein), aber nicht Element, der Aether ist ein Element, aber nicht beschränkt, während Erde, Feuer Wasser, Luft sowohl beschränkt als Elemente sind¹⁴⁸. In der folgenden Figur, die dies veranschaulichen soll, bedeutet der linke Kreis die Sphäre des Begriffs „Elementsein“, der rechte die des Begriffs „Beschränktsein“.



Die natürliche Ergänzung des Begriffs der Allgemeinheit ist der Begriff der Besonderheit (*viśeṣa*), welche als fünfte Kategorie gezählt wird. Die Besonderheit eines Dinges gegenüber einem anderen kann bei allem Zusammengesetzten durch die Verschiedenheit der Teile konstatiert werden. Kommt man aber zu den Atomen, welche ja keine Teile haben, so bedarf es eines besonderen Begriffs, um sie voneinander zu unterscheiden. Das ist der Begriff der Besonderheit, welche den Atomen und den anderen ewigen einfachen Substanzen eignet. Fragt man, wie sich nun aber die Besonderheit eines Atoms

von der Besonderheit eines andern unterscheide, so antwortet unser System, daß Besonderheit die Fähigkeit, sich zu unterscheiden, selbst besitze, weil man sonst einem regressus in infinitum (*anavasthā*) verfallen würde, da die erste Besonderheit durch eine zweite, diese durch eine dritte usf. unterschieden werden müßte. Daß somit eine besondere Kategorie *viśeṣa* eigentlich unnötig wird, indem man die Fähigkeit, sich von anderem zu unterscheiden, einfach den Atomen zuschreiben könnte, hat die späteren Logiker unsers Systems teilweise zur Ablehnung der Kategorie Besonderheit veranlaßt. Trotzdem der Name Vaiśeṣika von *viśeṣa* abgeleitet ist, spielt der Begriff der Besonderheit in den Sūtras des Kaṇāda keine Rolle, erst Praśastapāda hat ihn ausgearbeitet.

Die Wichtigkeit der nun folgenden Kategorie „Inhärenz“ (*samavāya*) ist schon dadurch deutlich geworden, daß der Begriff im Vorangehenden von der Definition der Substanz an öfter gebraucht werden mußte. Inhärenz wird definiert als eine Beziehung zwischen getrennt nicht denkbaren Dingen (*ayutasiddha*). Dieses Verhältnis kennt unser System in fünf Fällen, nämlich zwischen einem substanziellen Ganzen und seinen substanziellen Teilen, zwischen Qualität und Qualitätsträger, d. h. Substanz, zwischen der Bewegung und der sich bewegendenden Substanz, zwischen dem Klassenbegriff und den unter ihn fallenden Einzeldingen und zwischen der Besonderheit und den ewigen Substanzen. Inhärenz ist einheitlich, d. h. die Beziehung ist überall, wo sie auftritt, dieselbe, und sie ist ewig, d. h. sie kann nicht erzeugt sein, da sie der Kausalbeziehung zugrunde liegt, wie wir sehen werden. Hinsichtlich der Frage, ob Inhärenz der sinnlichen Wahrnehmung zugänglich oder nur erschließbar sei, ist unsere Schule in zwei Lager gespalten. Die einen halten sie für sinnlich wahrnehmbar und nehmen eine besondere Art des Wahrnehmungsprozesses dafür an; die anderen weisen darauf hin, daß auch sinnlich Nichtwahrnehmbares, wie z. B. der Aether, in seinem Verhältnis zum Laut für Inhärenz in Betracht komme, und begründen darauf die Notwendigkeit, sie zu erschließen. Ausgegangen ist die Konzeption des Inhärenzbegriffs von dem Verhältnis zwischen der materiellen Ursache und ihrem Produkt, wie die Vaiśeṣikasūtras (7, 2, 26) zeigen. Wenn auch die weitere Ausarbeitung des Kausalitätsproblems den Ursachebegriff über das Inhärenzverhältnis hinaus erweitert hat, so daß er nicht mehr unter den Fällen

der Inhärenz einfach mitaufgezählt werden konnte, wie wir eben gesehen haben, so ist die Inhärenz doch der Eckpfeiler der Kausalitätstheorie geblieben und hat gerade deshalb von anderen Schulen, besonders vom Sāṃkhya und Vedānta, schärfste Ablehnung erfahren. Während nämlich diese Schulen auf Grund ihrer Gesamteinstellung das Verhältnis von materieller Ursache und Produkt als Identität auffassen mußten, hat unser System von seinem realistischen Standpunkt das Produkt als etwas Neues gegenüber der materiellen Ursache verstanden, technisch gesprochen den *asat-kārya-vāda* gelehrt, d. h. daß das Produkt (noch) nicht (in der Ursache) existiere, aber ihr nach seiner Entstehung inhäriere. Daher ist hier der rechte Punkt, die Kausalitätslehre unseres Systems darzustellen, denn die Kausalität ist in unseren Texten keine Kategorie und hat somit keine feste Stelle im System.

Unser System hat bei der Untersuchung der Kausalität in erster Linie die Substanz im Auge, das Material, aus dem ein neues Substanzielles gebildet wird oder an dem eine Qualität oder Bewegung erscheinen kann. Das Tuch z. B. ist aus Fäden gebildet, ohne Fäden wäre es nicht denkbar, so werden die Fäden als die inhärente Ursache des Tuches angesehen. Nun besteht aber Inhärenz nicht nur zwischen Teil und Ganzem, sondern auch zwischen Substanz und Qualität und zwischen Substanz und Bewegung. Daher ist das Tuch inhärente Ursache (*samavāyi-kāraṇa*) seiner Qualitäten und seiner Bewegungen.

In zweiter Linie steht die Kausalität der Qualitäten (und entsprechend der Bewegungen). Die Qualität „Verbindung“ der Fäden ist in anderem Sinne Ursache für das Tuch als es die materiellen Fäden sind. Die Qualität „Verbindung“ inhäriert nämlich den Fäden und die Fäden sind die inhärente Ursache des Tuches, — so ist die Verbindung der Fäden nicht-inhärente Ursache für das Tuch. Oder das Verhältnis ist indirekt: den farbigen Fäden inhäriert die Qualität „Farbe“, die Fäden sind inhärente Ursache des Tuchs, die Qualität Farbe inhäriert dem Tuch, — so ist die Farbe der Fäden nicht-inhärente Ursache (*asamavāyi-kāraṇa*) der Farbe des Tuches.

In dritter Linie steht die wirkende Ursache (*ni-mitta-kāraṇa*), worunter alles begriffen wird, was nicht unter die zwei ersten Arten der Ursache paßt. Hier erst wird der Agens, in unserem Beispiel der Weber, berücksichtigt, ein Beweis

dafür, daß die Betrachtung der Kausalität nicht vom psychologischen, sondern vom physikalischen Gesichtspunkt ausgegangen ist. Neben dem Agens als besonderer wirkender Ursache werden hier noch acht allgemeine aufgestellt: Gott, sein Wissen, Wollen und Handeln, das vorherige Nichtsein, Raum, Zeit und die unsichtbare Macht der guten und bösen Werke. Eine besondere Rolle spielt noch die instrumentale Ursache (*karana*), welche durch ihre Tätigkeit oder Operation (*vyāpāra*) direkt die Wirkung hervorbringt. Beim Holzspalten z. B. ist die Axt die instrumentale Ursache, die Verbindung von Axt und Holz die Operation, das Spalten die Wirkung.

Allgemein wird der Begriff der Ursache definiert als das, was dem Resultat notwendig vorausgeht, unter Ausschluß alles dessen, was mit der eigentlichen Ursache irgendwie verknüpft ist, ohne direkt zum Resultat beizutragen, wie z. B. hinsichtlich des Produkts Topf der Stock, mit dem die Töpferscheibe gedreht wird, der Vater des Töpfers, der Esel, der den Lehm herbeiträgt, u. a. m. (*anyathāsiddha*). Aus der Forderung, daß die Ursache dem Resultat vorausgehen muß, folgt, daß eine Substanz, z. B. ein Tuch, im ersten Augenblick ihres Entstehens ohne Qualität und Bewegung sein muß, da das Tuch ja, wie wir sahen, inhärente Ursache seiner Qualitäten und Bewegungen ist.

Zum vollständigen Verständnis dieser Kausalitätstheorie muß aber noch die eigentümliche Auffassung des Nichtseins (*abhāva*) berücksichtigt werden, welches unser System zwar noch nicht in den Sūtras, aber später ganz einstimmig als siebente Kategorie betrachtet. In dieser Tatsache kommt der Begriffsrealismus des Nyāya-Vaiśeṣika, den wir schon anläßlich des Klassenbegriffs kennen gelernt haben, besonders deutlich zum Ausdruck. Indem man den Boden der Hütte überblickt und die Abwesenheit eines Topfes auf ihm konstatiert, hat man die Vorstellung des Nichtseins des Topfes, welche, obwohl negativen Inhalts, als Vorstellung ein Positives ist. Das zeigt die Sprache, die zu sagen gestattet: Auf diesem Boden ist Nichtsein des Topfes (*bhūtaḥ ghaṭābhāvaḥ*). Das Nichtsein wird hier dem Boden attribuiert, es ist gleichsam eine Eigenschaft des Bodens. Zweierlei kann nun negiert werden: entweder der Zusammenhang (*saṃsarga*) eines Objekts d. h. des positiven Korrelates (*pratiyogin*) der Negation mit der Grundlage oder die Identität eines Objekts mit einem

anderen. Im zweiten Falle spricht man dann von gegenseitigem Nichtsein (*anyonyābhāva*), z. B. der Topf ist kein Tuch. Im ersten Falle, wenn der Zusammenhang mit der Grundlage negiert wird, ergeben sich drei verschiedene Arten des Nichtseins. Erstens das vorherige Nichtsein (*prāgabhāva*). Man erinnere sich, daß die Fäden inhärente Ursache des Tuches waren. Solange sie noch verknüpft sind, bilden sie noch kein Tuch, d. h. solange kann das Nichtsein des Zusammenhanges zwischen dem Produkt (Tuch) und seiner inhärenten Ursache festgestellt werden. Dieses Nichtsein hat aber ein Ende, wenn das Produkt entstanden ist. In diesem Sinne wird Produkt definiert als „das positive Korrelat des vorherigen Nichtseins“. So ist vorheriges Nichtsein anfanglos, aber endlich. Damit ist gleichzeitig die schon berührte Lehre, daß das Produkt vor seiner Entstehung nicht vorhanden ist (*asatkāryavāda*), klargestellt. Sie hängt mit dem Begriffsrealismus unseres Systems zusammen, denn wenn man auch das Material des Tuches hat, so ist doch der Begriff Tuch erst nach Umgestaltung des Materials da und vorher nicht. Dem vorherigen Nichtsein, welches dem Begriff der Vergangenheit entspricht, tritt als Repräsentant der Zukunft das Zerstörungsnichtsein (*dhvaṃsābhāva*) gegenüber. Nehmen wir wieder das Beispiel der Fäden und des Tuches, so schwindet das Tuch, wenn die Verknüpfung der Fäden gelöst ist, der Zusammenhang des Produkts mit seiner Ursache hat aufgehört. So hat das Zerstörungsnichtsein einen Anfang (Auflösung der Fäden), aber kein Ende. Die Existenz jedes nicht-ewigen Dinges ist also eingerahmt von seinem vorherigen Nichtsein und seinem Zerstörungsnichtsein, wie schon die alte buddhistische Scholastik Entstehen, Bestehen und Vergehen bei den Dingen unterschieden hatte. Die spätere buddhistische Philosophie hat daraus die Lehre von der Momentanheit alles Gegebenen entwickelt (vgl. Kap. 9). In unserem System ist diese Lehre auf gewisse Spezialqualitäten beschränkt. Wir haben sie beim „Laut“ kennen gelernt, und ebenso gilt sie für die seelischen Qualitäten Erkenntnis usw. Die dritte Art endlich ist das absolute Nichtsein (*atyantābhāva*), das, auf alle drei Zeiten bezüglich, weder Anfang noch Ende hat und in seiner einfachsten Form durch das Nichtsein des Geruchs im Aether illustriert ist. Weitere beim absoluten Nichtsein mögliche Subtilitäten mögen hier unerwähnt bleiben. Nur

noch auf eine Folge der realistischen Auffassung der Negation sei hingewiesen. Die späteren Logiker haben die Konsequenz aus dem Kategoriecharakter des Nichtseins gezogen, indem sie lehrten: Da Nichtsein selbständig ist, kann die Negation des Nichtseins nicht gleich dem positiven Korrelat sein, eine Negation kann nie gleich einer Position sein, daher ist die Negation der Negation ebenso selbständig wie die einfache Negation, aber die Negation der Negation der Negation ist gleich der ersten Negation.

Wir haben nunmehr die sämtlichen Kategorien erörtert und einen Ueberblick über alle Realitäten gewonnen, die im Nyāya-Vaiśeṣika zu einem Weltbild vereinigt sind. Es bleibt noch übrig, von der Erkenntnistheorie zu reden, durch welche unser System, unterstützt durch die Arbeiten der späteren Buddhisten, für die ganze indische Philosophie normgebend geworden ist. Unsere Darstellung, die leider auch dieses wichtige Thema nur in kürzester Form behandeln kann, folgt am besten den Erkenntnismitteln (*pramāṇa*), von denen im vollendeten System und schon im ältesten Nyāya vier angenommen werden: Wahrnehmung, Schlußfolgerung, Analogieschluß und sprachliche Erkenntnis. Das älteste Vaiśeṣika nahm nur die beiden ersten an, indem es das dritte und vierte als Sonderfälle der Schlußfolgerung auffaßte. Der Analogieschluß ist aber auch im vollendeten System nur aus Traditionsgründen mitgeschleppt worden und braucht uns wegen seiner Unerheblichkeit nicht zu beschäftigen, so daß wir hier unsere Aufmerksamkeit auf Wahrnehmung, Schlußfolgerung und sprachliche Erkenntnis konzentrieren.

Die gewöhnliche Wahrnehmung (*laukika pratyakṣa*) geht entweder mit Hilfe der äußeren Sinne des Sehens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Hörens auf die Außenobjekte oder mit Hilfe des inneren Sinnes (*manas*) auf die Innenobjekte, d. h. auf die seelischen Qualitäten Erkenntnis, Wille, Lust, Schmerz, Begierde und Abneigung, sowie auf die Seele selbst (letzteres nur in der Nyāyarichtung unseres Systems). Das Manas hat also bei dem Wahrnehmungsprozeß eine doppelte Rolle: entweder vermittelt es zwischen den in den Sinnesorganen lokalisierten äußeren Sinnesvermögen und der Seele, wodurch das sinnliche Datum ein geistiges wird, oder es funktioniert bei der Innenwahrnehmung selbst als Sinnesvermögen. Bei der Wahrnehmung äußerer Objekte gehen die Sinnesvermögen des Sehens, Riechens, Schmeckens und Tastens in

einer nicht näher erörterten Weise zum Objekt hin, während beim Hören, wie schon oben erwähnt, der Ton zum Ohre geht. Die Erfassung eines Außenobjekts wird in der vollendeten Form unseres Systems in zwei Stadien zerlegt, die als undifferenzierte und differenzierte Erkenntnis (*nirvikalpaka* bzw. *savikalpaka jñāna*) bezeichnet werden¹⁴⁹. Zuerst wird nur ein unbestimmter Eindruck vermittelt: „das ist etwas“. Dann tritt die Wahrnehmung des Charakteristischen dazu, d. h. des Klassenbegriffs, der Qualitäten usw., und wir haben die bestimmte Wahrnehmung des Gegenstandes, welcher z. B. durch den Klassenbegriff Topfsein, durch die Qualität schwarze Farbe usw. als ein schwarzer Topf erfaßt wird. Erst jetzt kann die Frage nach der Richtigkeit (*pramā*) dieser Wahrnehmung¹⁵⁰ aufgeworfen werden. Ihre Richtigkeit ist nämlich daran feststellbar, daß die nun in uns erzeugte Erkenntnis mit den gleichen Charakteristiken (*prakāra*) ausgestattet ist wie der Gegenstand selbst, wodurch sich der Realismus unseres Systems deutlich zeigt. Solch richtige Wahrnehmungserkenntnis beruht auf einem Vorzug (*guṇa*), nämlich in dem Kontakt des Sinnesvermögens mit dem Gegenstand. Dieser Kontakt ist beim Sehen einer Substanz, z. B. eines Topfes, die Qualität „Verbindung“, beim Sehen seiner Farbe (die als Qualität dem Topf inhäriert) ist der Kontakt eine Kombination von Verbindung und Inhärenz usw. Tritt aber an die Stelle des Vorzugs ein Fehler (*doṣa*), so entsteht falsche Erkenntnis. Dieser Fehler kann organisch sein, so daß ich die weiße Muschel gelb sehe, also meine Muschel-erkenntnis durch Gelbheit qualifiziert ist, während das Objekt „Weißsein“ als Charakteristikum besitzt, oder der Fehler kann in zu großer Entfernung u. ä. liegen. Irrtümliche Wahrnehmung stellt sich also als eine Auffassung des Objekts dar, welche anders ist als die wirkliche Sachlage (*anyathākhyāti*), ein Punkt, über den die verschiedenen Systeme vielfach variieren. Zu den äußeren Objekten, welche direkt apperzipiert werden können, gehören auch, wie schon erwähnt, die Inhärenz und das Nichtsein, Inhärenz freilich nur in der Nyāya-richtung unseres Systems, während die Vaiśeṣikarichtung ihre Wahrnehmbarkeit leugnet. Die von der Wahrnehmung der anderen Objekte abweichende Natur der Erfassung von Inhärenz und Nichtsein zeigt sich daran, daß hier der Kontakt zwischen Sinn und Objekt ein eigentümlicher ist. Bei der Wahrnehmung der Negation (und mutatis mutandis bei der

Inhärenz) ist das Auge mit der Grundlage „verbunden“, welche durch die Negation „qualifiziert“ ist, z. B. mit dem durch die Abwesenheit des Topfes qualifizierten Erdboden, wobei freilich „Geeignetheit zur Wahrnehmung“, d. h. die Ueberlegung, „wenn der Topf da wäre, würde er bemerkt werden“ erforderlich ist; die auch sonst zum Sehakt erforderliche Helligkeit ist also Bedingung für das Bemerken des Nichtseins.

Neben dieser sinnlichen Wahrnehmung, die unser System „gewöhnlich“ nennt, stellt sich eine andere Art, die „nicht-gewöhnliche“ Wahrnehmung. Sie befaßt kurz gesagt e r s t e n s zwei Arten der Assoziation (*pratyāsatti*, wörtlich: Verknüpfung). Wir haben gesehen, daß die Wahrnehmung eines Topfes die Wahrnehmung des Allgemeinbegriffs Topfsein einschließt. Durch den Begriff Topfsein sind mir andererseits in gewissem Sinne alle Töpfe gegeben, d. h. ich habe die nicht-gewöhnliche Wahrnehmungserkenntnis aller Töpfe vermöge des Allgemeinbegriffs (*sāmānyalakṣaṇā pratyāsattiḥ*). Z w e i t e n s genügt der bloße Anblick von Sandelholz bei einer Entfernung, die normale Geruchswahrnehmung ausschließt, um mir den Geruch desselben so lebendig zu machen, daß ich ihn als wahrgenommen empfinde. Dies wird die nicht gewöhnliche Wahrnehmung des Geruchs vermöge des Besitzes seiner Erkenntnis genannt (*jñānalakṣaṇā pratyāsattiḥ*). Eine d r i t t e Art endlich beruht auf der übernatürlichen Wahrnehmungskraft der Yogins, für die dank ihrer akkumulierten Verdienste alles unmittelbar schaubar ist. Von einer Anpassung unseres Systems an ihm eigentlich fremde Ideen ist dabei nicht die Rede, der Realismus des Nyāya-Vaiśeṣika ist ja kein Materialismus.

Auf der Wahrnehmung als Voraussetzung baut sich das zweite Erkenntnismittel auf: die S c h l u ß f o l g e r u n g (*anumāna*). Im Sinne des vollendeten Systems ist der Prozeß des Schließens an dem üblichen Schulbeispiel folgendermaßen zu verdeutlichen: Ich sehe in der Ferne einen Berg und auf dem Berge eine Rauchsäule. Durch den Anblick dieses Rauches aber ist mir vermöge der beiden eben erwähnten Assoziationsarten der nicht-gewöhnlichen Wahrnehmung sowohl aller Rauch als auch das Zusammengehen von Rauch und Feuer gegeben, d. h. ich erinnere mich des öfters (z. B. in der Küche) beobachteten Zusammengehens von Rauch und Feuer. Ich schließe nun, daß auch der Rauch auf dem Berge dort Feuer

voraussetzt und komme zu dem Ergebnis (*anumiti*), daß auf dem Berge Feuer ist, oder daß der Berg Feuer hat. Es handelt sich also um drei Dinge: der Berg ist das Subjekt (*pakṣa*); das Feuer ist das Festzustellende (*sādhya*) oder die logische Folge; der Rauch ist das Merkmal (*linga*), sofern er das Feuer charakterisiert, oder das Feststellungsmittel (*sādhana*), durch welches das Feuer erwiesen wird, oder der logische Grund (*hetu*) des Feuers als Folge. Diese später gesicherte Terminologie ist in der Frühzeit unserer Systeme noch nicht ganz fest.

Im Mittelpunkt der Schlußoperation steht nun naturgemäß die Beziehung von Grund und Folge und die Anwendung dieser Beziehung auf das Subjekt, d. h. technisch gesprochen die „Betrachtung“ (*parāmarśa*): „Rauch, welcher immer von Feuer umfaßt ist, ist ein Attribut des Berges.“ Hier sind zwei verschiedene Erkenntnisse verschmolzen, nämlich die Wahrnehmung des Rauches auf dem Berge und die Umfassung des Rauches durch das Feuer. Diese Idee der Umfassung (*vyāpti*) ist das Zentrum des ganzen Verfahrens. Man hat die Idee auch durch „ständige Begleitung“, „Konkomitanz“ u. dgl. wiedergegeben; ich halte „Umfassung“ für eine besonders geeignete Uebersetzung, da es sich um Größenverhältnisse von Begriffen handelt: der Begriff Rauch wird von dem Begriff Feuer umfaßt, d. h. die Sphäre des Rauchbegriffs ist die kleinere, oder der Begriff Feuer umfaßt den Rauch, d. h. die Sphäre des Feuerbegriffs ist die größere. Daher lautet die Umfassung in unserem Falle: „Wo Rauch ist, da ist auch Feuer.“ Den Schluß auf eine so prinzipielle Regel zu bringen, ist in der Frühzeit unserer Systeme noch nicht gelungen. Da begnügte man sich, aus der Analogie mit einem Beispiel zu schließen oder die verschiedenen möglichen Fälle der Beziehung zwischen Grund und Folge anzuführen. Erst in der „Umfassung“ gelangte man zu einer allgemein gültigen Regel.

Aber wie war ihre Allgemeingültigkeit zu sichern? In erster Linie muß man feststellen, daß die Regel positiv und negativ belegbar ist. In unserem Beispiel ist der positive Beleg die Küche, in der man nur Rauch beobachtet, wenn Feuer da ist, und der negative der Teich, auf dem kein Feuer möglich und daher niemals Rauch zu beobachten ist. Solche Beobachtungen, häufig gemacht, sichern die Allgemeingültigkeit der Regel: Wo Rauch ist, da Feuer — wo kein Feuer, da kein

Rauch. (Neben solchen Schlüssen, die sich auf positive und negative Umfassung stützen [*anvayavyatirekin*], gibt es noch besondere, rein positive [*kevalānvayin*] bzw. rein negative [*kevalavyatirekin*], deren negative, bzw. positive Umfassung mangels Belegen nicht demonstrierbar ist)¹⁵¹. Erregen diese Beobachtungen irgendwelche Bedenken, so gibt es zwei weitere Sicherungen. Einmal muß es gelingen, die Unsinnigkeit der entgegengesetzten Umfassung, „wo Rauch ist, da ist kein Feuer“ festzustellen. Dies geschieht in unserem Falle leicht durch die Feststellung des Kausalitätsverhältnisses zwischen Rauch und Feuer: Rauch ohne Feuer wäre ein Produkt ohne Ursache. Weiterhin ist die Umfassung auf ihre Bedingungslosigkeit zu prüfen, da die indische Logik bedingte Schlüsse nicht anerkennt. Die Umfassung z. B. „wo Feuer ist, da ist Rauch“, ist falsch, da nach dem Schulbeispiel eine glühende Eisenkugel Feuer hat, aber keinen Rauch. Unsere Umfassung ist also nicht allgemeingültig, sondern nur unter der Bedingung bestimmten Feuers, z. B. eines mit feuchtem Brennholz erzeugten. Eine solche Bedingung (*upādhi*) würde also die genannte Umfassung einschränken und daher den Schluß „der Berg hat Rauch, weil er Feuer hat“ ungültig machen. Ist aber die Umfassung richtig gefunden, so wird sie dem Grunde als Qualifikation hinzugefügt und von dem so qualifizierten Grunde wird dann ausgesagt, daß er Attribut des Subjekts ist (*vyāptiviśiṣṭa-pakṣadharmatā*), — das ist die „Betrachtung“ (*parāmarśa*), die mit Recht als das Wesentliche beim Schließen von den Indern betrachtet wird.

Das Subjekt des Schlusses spielt also in der indischen Auffassung eine wichtige Rolle, denn es ist ja die gemeinsame Grundlage von Grund und Folge. Es muß daher immer vorgestellt werden; ist es nicht ausdrücklich genannt, wie es in praxi öfter geschieht, so ist ein bestimmter Ort oder Zeitpunkt als Subjekt anzusetzen. Subjekt eines Schlusses wird eine Sache dadurch, daß eines ihrer Attribute (der Grund) bekannt und ein anderes (die Folge) noch nicht als solches erkannt ist. Dies ist der Fall in dem bisher geschilderten Schlußprozeß, den die Inder den „Schluß für sich selbst“ (*svārthanumāna*) nennen. Will man aber den selbstvollzogenen Schluß einem anderen demonstrieren, so handelt es sich um den „Schluß für einen anderen“ (*parārthanumāna*). In diesem Falle ist zwar die dem Subjekt zu attribuierende Folge dem Sprecher schon bekannt, er wünscht sie aber zu demonstrieren, und auch

dieser Wunsch (*siṣādhayiṣā*) kann eine Sache zum Schluß subjekt stempeln.

Für solche Demonstration haben schon die Nyāyasūtras ein fünfgliederiges Schema (*nyāya*) aufgestellt, da zu ihrer Zeit das Interesse am Schluß nicht auf die Psychologie seines Ablaufs, sondern auf seinen praktischen Gebrauch als Beweis im Kampfe der Diskussion gerichtet war. Zuerst wird die Behauptung (*pratijñā*) vorgetragen: „Der Berg hat Feuer“, d. h. die Folge wird dem Subjekt zugesprochen. Zweitens wird der Grund (*hetu*) angegeben: „denn er hat Rauch“, d. h. das syllogistische Merkmal wird ebenfalls dem Subjekt attribuiert. Drittens wird das Beispiel (*udāharaṇa*) angeführt, welches in der Frühzeit vor allem den Beleg bringt und die Umfassung nur gelegentlich miterwähnt, das aber seine feste Form seit Praśastapāda¹⁵² zeigt: „Wo Rauch ist, da ist Feuer, wie in der Küche.“ Viertens folgt die Anwendung (*upanaya*), welche das umfaßte Merkmal dem Subjekt zuspricht: „und ebenso (d. h. von Feuer umfaßten Rauch habend) ist dieser (d. h. Berg)“. Fünftens folgt die Schlußfolgerung (*nigamana*), die in neuer Beleuchtung die Behauptung wiederholt: „darum ist er ebenso“ (d. h. hat Feuer). In der Buchpraxis werden gewöhnlich nur die beiden ersten Glieder genannt. Die fünf Glieder zusammen bilden im Nyāyasūtra eine der dort aufgezählten sechzehn Kategorien, und unter diesen finden sich auch die verschiedenen Mittel, die fünfgliederige Demonstration anzugreifen.

Von diesen hat sich nur eine Kategorie im vollendeten System allgemeine Anerkennung erringen können, nämlich die Scheingründe (*hetvābhāsa*), die auf Grund ihres logischen Interesses ein besonderes Kapitel in den späteren Lehrbüchern zu bilden pflegen. Alle Fehlermöglichkeiten eines Schlusses werden nämlich auf die Fehlerhaftigkeit des Grundes zurückgeführt, und ein fehlerhafter Grund ist nur ein scheinbarer Grund, kein wirklicher. Ein richtiger Grund (*saddhetu*) muß Attribut der Sache sein, nur noch in Beispielen vorkommen, dagegen von den Gegenbeispielen vollständig ausgeschlossen sein, nicht direkt durch die Tatsachen widerlegt werden und keinen Gegengrund zulassen. Verstößt ein Grund gegen eine dieser Bedingungen, so ist er ein Scheingrund und hindert den richtigen Ablauf des anfangs geschilderten Prozesses, indem er die Umfassung, die Betrachtung oder das Ergebnis unmöglich macht. Auf die Darstellung der fünf

Klassen von Scheingründen mit ihren Unterabteilungen müssen wir hier des beschränkten Raumes wegen verzichten, was um so leichter möglich ist, als dem Leser in Jacobis „Indischer Logik“ eine sehr klare und kurze Belehrung zur Verfügung steht.

Neben der Wahrnehmung und der Schlußfolgerung vermittelt auch die Sprache (*śabda*) richtige Erkenntnis. Früh hat sich die Aufmerksamkeit der Inder auf das Wesen des sprachlichen Ausdrucks gelenkt, denn die göttliche Offenbarung des Veda besteht ja in Worten. Die Gebote und Verbote und die Sacherklärungen der rituellen Schriften, sowie die Aussprüche der Upaniṣaden sind autoritativ, weil sie — wie das alte Vaiśeṣikasūtra sagt — übermenschlichen Ursprungs sind, weil sie gemäß dem Gottesglauben des fortgeschrittenen Systems von Gott stammen, der über jeden Irrtum erhaben ist. Wo diese göttliche Autorität fehlt, tritt wie z. B. bei der Bhagavadgītā und den Sūtras des Kaṇāda und Gotama die Glaubwürdigkeit ihrer Verfasser als heiliger Männer (*ṛṣi*) für die Erlangung des richtigen Wissens durch die Erfassung dieser sprachlichen Ueberlieferungen ein. Im täglichen Leben endlich ist es die eventuell nachzuprüfende Zuverlässigkeit des Sprechers, auf Grund deren wir seine Worte als direkte Mittel für richtige Erkenntnis ansehen dürfen. Weil in all dem ein Schluß von der Glaubwürdigkeit des Sprechers auf die rechtes Wissen erzeugende Kraft seiner Worte liegt, hat das alte Vaiśeṣika die Sprache formell nicht als ein besonderes Erkenntnismittel anerkennen wollen, sondern sie als unter die Schlußfolgerung fallend angesehen, was natürlich einen reichlichen Gebrauch der Berufung auf Worte der Offenbarung in den Vaiśeṣikasūtras keineswegs gebindert hat. Dem vollendeten System aber gilt wie schon dem ältesten Nyāya die sprachliche Mitteilung als besonderes Erkenntnismittel.

Ein Wort (*pada*), d. h. ein Lautkomplex, besitzt nun die eigentümliche Kraft (*śakti*), die Erinnerung an den Gegenstand, den es bezeichnet, hervorzurufen: „Nennkraft ist die Beziehung zwischen Wort und Gegenstand“¹⁵³. Freilich sind in unserem System die Laute (*śabda*) vergänglich, jeder Laut hat, wie schon erörtert, nur drei Momente, aber die geistigen Eindrücke, welche die einzelnen hinterlassen, bleiben erhalten, so daß man beim Hören des letzten Lautes die ganze Lautreihe des Wortes besitzt und damit die Nennkraft des

Wortes¹⁵⁴. Diese Beziehung zwischen Wort und Gegenstand ist von Gott festgesetzt. Ist sie einem bekannt, so ruft der bestimmte Lautkomplex vermöge seiner Nennkraft den Gegenstand in unser Bewußtsein; ist sie nicht bekannt, so muß sie aus Grammatik, Vergleich, Wörterbuch, Ausspruch eines Zuverlässigen, Gebrauch, Satzergänzung, Erklärung oder der Nähe eines bekannten Wortes gelernt werden. Die Nennkraft der Wörter geht entweder aus der Nennkraft ihrer Teile hervor, was bei der durchsichtigen Struktur des Sanskrit und der meist leichten Zurückführbarkeit auf die zugrunde liegende Verbalwurzel sehr häufig der Fall ist, oder sie ruht auf dem nicht weiter analysierbaren Wortganzen, d. h. ist nicht etymologisch erklärbar, oder sie liegt in der Kombination der beiden Möglichkeiten. Neben der natürlichen Bedeutung findet auch die übertragene (*lakṣaṇā*) eingehende Berücksichtigung, die in einem besonderen Zweige der wissenschaftlichen Literatur, in der Poetik (*alankāra*), besonders ausgearbeitet worden ist. Einen wichtigen Streitpunkt der Schulen bildet die Frage, ob die natürliche Nennkraft eines Wortes das Einzelding oder den Klassenbegriff bezeichne. Sie wird von den späteren Lehrbüchern unseres Systems dahin beantwortet, daß die Nennkraft beides bezeichne, technisch ausgedrückt: das durch den Klassenbegriff bestimmte Einzelding.

Die sprachliche Mitteilung, welche Erkenntnis vermittelt, besteht aber nicht aus einzelnen Wörtern, sondern aus Sätzen (*vākya*). Damit ein Satz oder Ausspruch einen Sinn ergebe, muß er gewisse Bedingungen erfüllen: die einzelnen Wörter müssen in richtiger Ordnung stehen (*samnidhi*), sie müssen miteinander dem Sinne nach vereinbar sein (*yogyatā*) und sie müssen die notwendige Abhängigkeit (*ākāṅkṣā*) aufweisen, d. h. regelrecht miteinander konstruierbar sein. Aber auch das genügt nicht immer, um den sprachlichen Ausdruck zum Mittel für richtige Erkenntnis zu machen. Oft ist auch die Absicht (*tātparya*) des Sprechers zu wissen nötig, und diese ergibt sich aus dem Anlaß. „Der Ton ist schlecht“ hat verschiedenen Sinn, je nachdem es zu einem Sänger oder zu einem Töpfer gesagt wird.

Anhangsweise soll hier noch ein System behandelt werden, welches, in verschiedener Hinsicht für das indische Geistesleben von Bedeutung, mit Philosophie von Haus aus nichts zu tun hat und erst verhältnismäßig spät dazu gekommen

ist, zu den zentralen philosophischen Systemen Stellung zu nehmen. Es handelt sich um die „Erörterung“ (*mīmāṃsā*) derjenigen Teile der heiligen vedischen Texte, die sich auf das Ritual beziehen, d. h. um die Interpretation der zu singenden, zu rezitierenden oder zu murmelnden Mantras (Lieder, Verse, Sprüche) und der mit diesen zusammengehörigen Brāhmaṇas (Opfervorschriften und Deutungen), mit dem Zwecke, die rituelle Praxis einwandfrei gemäß den autoritativen Geboten des Veda ausüben zu können. Eine Wissenschaft dieser Art muß angesichts der Kompliziertheit der Riten und der Schwierigkeit der alten Texte früh notwendig geworden sein, Bestrebungen in dieser Richtung zeigen sich mehrere Jahrhunderte vor Christus in der Literatur. Die endgültige Kodifikation in der Form von Sūtras wird dem Jaimini, von dem wir sonst nichts wissen, zugeschrieben; sie darf vermutungsweise in die ersten Jahrhunderte n. Chr. gesetzt werden. Ihre gewöhnlichste Bezeichnung ist Karma-mīmāṃsā-sūtras oder Pūrva-mīmāṃsā-sūtras. Diese Namen deuten den behandelten Gegenstand an: der erste bedeutet die Erörterung desjenigen Teils des Veda, der sich auf die rituellen Werke (*karman*) bezieht; der andere bedeutet „frühere Erörterung“ auf Grund der Tatsache, daß auf die Saṃhitās und Brāhmaṇas mit ihrer Werklehre in den Upaniṣaden, wie wir gesehen haben, eine Erkenntnislehre folgt. Der „früheren Erörterung“ entspricht die „spätere Erörterung“ (*uttara-mīmāṃsā*), in der die Brahmanerkenntnis der Upaniṣaden behandelt ist, d. h. die Brahmasūtras des Bādarāyaṇa (vgl. Kap. 10). Wenn nun auch die beiden Sūtrasammlungen mancherlei Beziehungen zueinander aufweisen — die Namen der Autoren z. B. werden wechselseitig zitiert —, so liegen doch ihre Ziele ebensoweit auseinander wie die der Brāhmaṇa-texte einerseits und der Upaniṣaden andererseits. Nur sofern Werkteil und Erkenntnisteil des Veda als Teile des einen Veda aufgefaßt werden, also nur im Sinne der orthodoxen Systematik, sind Brahmasūtras und Mīmāṃsāsūtras (so nennt man das dem Jaimini zugeschriebene Werk gewöhnlich) korrelativ. Ihrer tatsächlichen Einstellung nach aber gehört die Mīmāṃsā vielmehr mit dem Vaiśeṣika und Nyāya zusammen. Wie diese Systeme in ihrer Frühzeit nicht auf Erlösung abzielten, sondern die Erfassung alles Erkennbaren unter Kategorien, die Kenntnis der Dialektik und Logik als ihren wahren Zweck verfolgten, wie sie ursprünglich kein

Interesse an einem absoluten Gott hatten, gerade so verhält sich die älteste Mīmāṃsā. Sie strebt keine Erlösung an, und sie leugnet die Notwendigkeit des Gottesbegriffs. Ihr Ziel ist die Erforschung der religiösen Pflicht (*dharma*), wie es das erste Sūtra ausspricht. Der Inhalt dieser Pflicht ist bestimmt durch die rituellen Gebote (*codanā*) des Veda. Diese Gebote sind autoritativ durch sich selbst, sie bedürfen nicht etwa des Beweises durch Wahrnehmung oder Schlußfolgerung, denn die Worte des Veda und ihre Bedeutungen sind ewig und stammen nicht etwa von irgendwem, wie in scharfer Polemik gegen alle möglichen sorgfältig verzeichneten Einwendungen festgestellt wird. Die rechte Ausführung der im Veda vorgeschriebenen Handlungen erzeugt eine Kraft, ein vorher nicht Dagewesenes (*apūrva*), das in dieser Welt oder im Himmel erfreuliche Frucht bringt¹⁵⁵. Hinsichtlich ihrer Ethik (die religiöse Pflicht besteht im Rituellen), und ihrer Metaphysik (himmlische Lust als Ziel) stehen die Mīmāṃsāsūtras auf dem primitiven Standpunkt der Brāhmaṇatexte, deren Gesinnung eben weiten Kreisen gemäß ist. Nicht primitiv aber, sondern scharfsinnig, ja raffiniert ist ihre Methode. In der Art, wie die Mīmāṃsakas ein Problem zerlegen und erörtern, wetteifern sie mit dem Nyāya in Klarheit und Folgerichtigkeit. Ihre Interpretation der Textstellen ist als die Begründung der Auslegungskunst anzusehen und hat naturgemäß schon früh für andere Gebiete, so für das juristische, Bedeutung gewonnen. Ihre äußerst kurze und oft sehr dunkle Prägung — darin gleichen sie besonders den Brahmasūtras — macht die Mīmāṃsāsūtras freilich ohne Kommentar unverständlich. Wieweit die mündliche Erklärung von vorneherein andere Gegenstände als die Interpretation der Ritualtexte heranzog, können wir natürlich nicht wissen, aber schon der älteste uns vorliegende Kommentar des Śābarasvāmin (vielleicht 5. Jahrhundert) behandelt auch Weltanschauliches und zitiert einen Vorgänger, der schon mit den späteren buddhistischen Philosophenschulen die Kontroverse aufnahm¹⁵⁶. Aber die Stellungnahme der Mīmāṃsā zu allen wichtigen Problemen der Philosophie, die in den Systemen erörtert zu werden pflegen, gehört einer späteren Phase unseres Systems an und ist durch die beiden Namen *Prabhākara* und *Kumārila* bezeichnet, die, wenn auch auf einer breiten gemeinsamen Basis stehend, im einzelnen mannigfach divergieren und daher als Gründer (oder Hauptvertreter) zweier Mīmāṃsārichtungen

anzusehen sind. Prabhākara mit dem Beinamen „Guru“ (der Lehrer) kommentierte im siebenten Jahrhundert das Werk Śābarasvāmins, Kumārila mit dem Beinamen „Bhaṭṭa“ tat dasselbe wahrscheinlich im Anfang des achten. An die Werke dieser beiden führenden Autoren knüpft sich eine reiche philosophische Literatur, die hier nicht weiter beschrieben werden kann.

In der durch die beiden genannten Lehrer und ihre Schulen charakterisierten neuen Phase nimmt die Mīmāṃsā endgültig den Charakter eines philosophischen Systems (*darśana*) an. Als solches muß sie auch den ihr von Haus aus fremden Gedanken der Erlösung aufnehmen, was freilich nur durch einen Kompromiß mit ihrer utilitarischen Einstellung möglich ist. Der nach Erlösung Strebende (sagt Kumārila¹⁵⁷) soll keine wunschhaften und verbotenen Opfer mehr vollziehen, sondern nur die regelmäßigen und die an bestimmte Tage gebundenen, aber auch diese nur zur Tilgung von Schuld, nicht um einer positiven Frucht willen, denn die Frucht tritt nur für denjenigen Opferer ein, der nicht nach ihr begehrt. Wir haben hier also denselben ethischen Kompromiß, dem wir schon in der Bhagavadgītā begegneten: Dort war die Pflicht (*dharma*) des Kriegers zum Kampfe mit dem Verneinungsideal zu vereinigen, hier die praktische Ritualpflicht (*dharma*). Mit Recht zitiert daher der Kommentar¹⁵⁸ Verse der Gītā zu unserer Stelle. Charakteristisch für die Abneigung der Mīmāṃsā gegen metaphysische Spekulationen ist der scharf negative Charakter, den ihre Definition der Erlösung und des Erlöstens aufweist. Kumārila äußert sich dahin und ebenso Prabhākara's Schüler Śālikanātha: „Erlösung ist das absolute Aufhören der Verkörperung auf Grund restloser Vernichtung von Verdienst (*dharma*) und Schuld (*adhharma*). Verdienst und Schuld bewirken die Wanderung der Seele von Leib zu Leib. Wenn nach ihrer völligen Aufhebung die Seele ihre Verbindung mit den körperlichen Sinnesvermögen gelöst und die Fessel des Wanderungsleidens vollständig abgeschüttelt hat, so heißt sie erlöst.“ Die Erlösung als Wonne oder dgl. im Sinne des Vedānta zu beschreiben wird ausdrücklich (in Uebereinstimmung mit dem Nyāya-Kommentator Vātsyāyana) abgelehnt. Die ganze Erlösungsidee aber — und damit kehrt das System zu seiner altüberlieferten Praxis zurück — ist nur für die, welche sie erfaßt haben, von Bedeutung. Die am Werke hängen, soll man nicht unsicher machen, denn wer

sich ganz auf die Werke verläßt, erlangt unendliches Heil im Himmel.

Hinsichtlich Gott und Seele hat unser System seinen alten Standpunkt bewahrt und gegen alle anderen verteidigt. Ein schaffender oder auch nur lenkender Gott wird abgelehnt. Die Seelen sind ewig, allgegenwärtig und viele.

Hinsichtlich des Außenweltproblems teilt die Mīmāṃsā den Realitätsglauben des Nyāya-Vaiśeṣika vollständig und hat ihn wie den Seelenglauben aufs schärfste gegen den Negativismus und Idealismus der Buddhisten (vgl. Kap. 9) verteidigt, so daß die Sage dem Kumārila die gewaltsame Austreibung der Buddhisten aus Indien zuschreibt, worin der historische Kern stecken wird, daß zur Zeit des Kumārila der orthodoxe Brahmanismus seine alte Vorherrschaft über weite Kreise, die dem Buddhismus zugefallen waren, wiedergewann.

Auch in der Einführung der Kategorien sehen wir unser System dem Vorgehen des Nyāya-Vaiśeṣika folgen. Von den sieben dort angenommenen Kategorien (Substanz, Qualität, Bewegung, Allgemeinheit, Besonderheit, Inhärenz und Nichtsein) hat die Kumārilaschule unter Ablehnung von Besonderheit und Inhärenz fünf für vollwertig erklärt, während die Prabhākaraschule Substanz, Qualität, Bewegung, Allgemeinheit und Inhärenz aus den vorhandenen auswählte und von sich aus noch Fähigkeit (*śakti*), Ähnlichkeit (*sādrśya*) und Zahl (*saṃkhyā*) hinzufügte, so daß sich acht Kategorien ergeben. Unter Śakti wird hierbei die Fähigkeit einer Substanz, Qualität, Bewegung oder Allgemeinheit verstanden, Ursache für eine bestimmte Wirkung zu werden. Die philosophisch nicht unergiebigsten Erörterungen zur Verteidigung der angenommenen Kategorien und besonders zur Widerlegung der abgelehnten, können hier aus Raumangel nicht skizziert werden. ३३.५

Wir müssen uns aber noch der speziellen Erkenntnistheorie der Mīmāṃsā zuwenden, die sowohl wegen ihres besonderen Standpunktes hinsichtlich der Wahrheit der Erkenntnis als auch wegen der Zahl und Art der dazu führenden Wege von Interesse ist. Dem Grundgedanken des Systems, der absoluten Autorität des ewigen Vedawortes entsprechend, steht unter allen Erkenntnismitteln die sprachliche Mitteilung an erster Stelle. Die Laute werden im Gegensatz zu den übrigen Systemen schon in den Mīmāṃsāsūtras

für ewig erklärt, das Aussprechen eines Lautes ist in Wahrheit nur ein Offenbarmachen des immer vorhandenen. Auch die Verbindung eines Lautkomplexes mit seiner Bedeutung wird schon in den Sūtras „natürlich“ (*autpattika*) genannt¹⁵⁹. Ausdrücklich lehnt Prabhākara es ab, die Bedeutung auf menschliche Konvention oder göttliche Festsetzung zurückzuführen. Das einzelne Wort gewinnt aber nach ihm seine Bedeutung erst in Zusammenhang des Satzes (*anvitābhidhāna*), während Kumārila die Selbständigkeit der Wörter bei der Zusammenstellung zum Satze lehrt (*abhihitānvaya*). Beide Schulen aber stimmen mit dem Sūtraverfasser darin überein, daß die Bedeutung der Wörter immer auf den Allgemeinbegriff gehe und erst nachträglich ein Individuum bezeichne. Diese Theorie, die eng mit der Lehre von der Ewigkeit der Wortes zusammenhängt, hat zu ausführlichen Diskussionen mit dem Nyāya-Vaiśeṣika einerseits wie mit den Buddhisten andererseits geführt¹⁶⁰. Diese sprachphilosophischen Probleme, von denen hier nur einige angedeutet werden konnten, nehmen das Interesse der Mīmāṃsā in hohem Grade in Anspruch, weil allein das autoritative Wort des Veda Auskunft geben kann über den Inhalt der religiösen Pflicht (*dharma*), auf deren rechte Erfüllung alle Bemühung der Mīmāṃsā gerichtet ist.

Außer der sprachlichen Mitteilung erkennt unser System auch die drei anderen Erkenntnismittel des Nyāya-Vaiśeṣika an: Wahrnehmung, logische Schlußfolgerung und Analogieschluß, natürlich mit mancherlei abweichenden Schattierungen im einzelnen, deren Besprechung hier nicht stattfinden kann.

Zu den genannten vier Erkenntnismitteln fügt unsere Schule als fünftes noch die selbstverständliche Annahme (*arthāpatti*). Beispiel: Devadatta lebt, ist aber in seinem Hause nicht zu sehen, — also ist er außerhalb des Hauses; oder: Devadatta ist fett, ohne am Tage Speise zu sich zu nehmen, — also ißt er bei Nacht. Während die selbstverständliche Annahme von beiden Richtungen (wenn auch mit einer gewissen Divergenz hinsichtlich des springenden Punktes) als Erkenntnismittel anerkannt ist, wird das sechste Erkenntnismittel, das Nichtbemerken (*abhāva, anupalabdhi*) nur von Kumārila angenommen, dagegen von Prabhākara abgelehnt. Kumārila erklärt, daß die Feststellung: „an dieser Stelle ist kein Topf“ nicht als Wahrneh-

mung gelten kann, da Wahrnehmung Kontakt von Sinnesvermögen und Gegenstand (Abwesenheit des Topfes) fordere. Da auch die anderen Erkenntnismittel hier nicht anwendbar sind, das Bewußtwerden der Topfabwesenheit aber eine richtige Erkenntnis ist, so liegt ein besonderes Erkenntnismittel vor: das Nichtbemerken. Prabhākara dagegen sieht mit dem Nyāya-Vaiśeṣika hier nur eine gewöhnliche Wahrnehmung des Ortes, qualifiziert durch die Ueberlegung, daß ein Topf, wenn er da wäre, bemerkt würde¹⁶¹.

Alle die genannten Erkenntnismittel ergeben Erkenntnis. Wie steht es nun mit der Richtigkeit dieser Erkenntnis? Im Nyāya-Vaiśeṣika beruht die Richtigkeit auf dem normalen Ablauf des Erkenntnisprozesses, die Falschheit auf einem Mangel in diesem Ablauf, beide hängen also von anderen Faktoren ab. Im Gegensatz dazu behauptet die Mīmāṃsā, daß alle Erkenntnis durch sich selbst Autorität besitze (*svataḥ-prāmāṇya*), d. h. jede Erkenntnis ist an sich richtig, bedarf also zu ihrer Rechtfertigung keines andern Faktors. Dagegen muß die Falschheit einer Erkenntnis durch einen andern Faktor, nämlich durch eine entgegenstehende Feststellung konstatiert werden. In diesem Sinne sprechen die Mīmāṃsā-Anhänger bei Irrtümern (z. B. wenn man Perlmutter für Silber hält, wenn man die weiße Muschel infolge einer organischen Krankheit gelb sieht oder den Strick auf dem Wege in der Dämmerung für eine Schlange hält) nicht von „falscher Auffassung“ (*anyathākhyāti*), sondern von „Nichtauffassung“ (*akhyāti*). Die Schlange, die ich in der Dämmerung zu sehen glaube, ist für mich eine Tatsache und ich schrecke vor ihr zurück, — einen Strick sehe ich nicht. In dieser Lehre von der Evidenz jeder selbständigen Erkenntnis (Erinnerung ist als von Früherem abhängig hier nicht einbegriffen) liegt eine wichtige Erfassung der psychologischen Schwierigkeit, welche das Verhältnis von Erkennen und Wirklichkeit bietet. Der ganze hiermit zusammenhängende Problemkomplex muß einer besonderen ausführlichen Erörterung, die der Verfasser für die Zukunft plant, vorbehalten bleiben, da im Rahmen dieses Buches nicht mehr als eine Andeutung Platz finden konnte. Das Problem der Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit der Richtigkeit bzw. Falschheit einer Erkenntnis hat die indischen Systeme mannigfach beschäftigt, wie der folgende im Sarva-darśana-saṃgraha aufbewahrte Memorialvers zeigt: „Richtigkeit und Falschheit gelten der Sāṃkhyaschule als

selbst-evident, der Nyāyaschule als durch anderes zu erweisen; die Buddhisten erklären Falschheit für selbst-evident und Richtigkeit als durch anderes zu erweisen, für die Vedaerklärer (d. h. für die Mīmāṃsā) aber besitzt Richtigkeit ihre Autorität in sich selbst und Falschheit ist durch anderes zu erweisen“¹⁶².

8. KAPITEL: SĀMKHYA UND YOGA

Das Sāṃkhyasystem ist uns in seinem allmählichen Aufsteigen aus den Upaniṣaden, in mannigfachen Variationen aus dem Mahābhārata schon hinlänglich bekannt geworden. In einer sehr präzisen Formulierung liegt es nun in der Sāṃkhyakārikā des Īśvarakṛṣṇa vor. Dieses in einem komplizierten Metrum abgefaßte kurze Werk ist mitsamt einem Kommentar dazu von dem Brahmanen Paramārtha nach China mitgenommen und dort um das Jahr 560 n. Chr. ins Chinesische übersetzt worden. Von dem Kommentar kennt man bis jetzt nur diese chinesische Uebersetzung, doch glaubt neuerdings ein indischer Gelehrter das Sanskritoriginal entdeckt zu haben, dessen Veröffentlichung aber noch aussteht¹⁶³. Diesen Kommentar hat ein gewisser Gauḍapāda neu bearbeitet. Seine Datierung ist ungewiß, da er schwerlich mit dem strengen Monisten gleichen Namens, dem Vorgänger Śaṃkaras (vgl. Kap. 10) identifiziert werden kann. Einen sehr wertvollen Kommentar zur Kārikā unter dem Namen „Mondschein der Sāṃkhyas-Wahrheit“ (*Sāṃkhyatattva-kāumudī*) verdanken wir dem im vorigen Kapitel genannten Vācaspatiśiśra (9. Jahrhundert). Durch die erwähnte chinesische Uebersetzung ist das Jahr 560 als untere Grenze für die Datierung der Kārikā gegeben. Eine frühere Ansetzung hängt davon ab, ob man Vindhyavāsa, den die chinesische Tradition als Zeitgenossen des großen Buddhisten Vasubandhu (4. oder 5. Jahrhundert)¹⁶⁴ ansieht, mit Īśvarakṛṣṇa identifizieren darf oder ob Vindhyavāsa nur als Verfasser des ersten Kommentars zur Kārikā zu gelten hat, wodurch die Kārikā selbst natürlich noch weiter hinaufgerückt würde¹⁶⁵. Auch der ursprüngliche Umfang der Kārikā ist nicht sicher. Während nämlich die uns heute vorliegenden 72 Strophen schon von Paramārtha übersetzt sind, hat Gauḍapāda die letzten drei nicht kommentiert und damit ein aus inneren Gründen gegen sie bestehendes Bedenken verstärkt. Die Strophen 70–72

berichten von der Geschichte des Systems, und die letzte lautet: „Die Gegenstände nun, welche in diesen siebenzig Strophen behandelt sind, bilden den Inhalt des ganzen Systems der sechzig Begriffe (*ṣaṣṭitantra*) mit Ausschluß der Erzählungen und auch ohne die Widerlegung der Theorien anderer“¹⁶⁶. Was ist nun dieses System der sechzig Begriffe, dessen richtige inhaltliche Wiedergabe durch die *Kārikā*, wenn nicht schon *Īśvarakṛṣṇa* selbst, doch wenigstens seine Anhänger vor dem 6. Jahrhundert zu betonen für nötig hielten? F. O. Schrader¹⁶⁷ hat diese Frage dahin beantwortet, daß die Erklärungen bei *Paramārtha* und *Vācaspatimiśra* als bedenklich abzulehnen sind und daß vielmehr die Beschreibung eines *Ṣaṣṭitantra* in der sektarischen *Ahīrabudhnyasaṃhitā* den wahrscheinlich richtigen Weg weist. Daraus aber würde folgen, daß das System, von dem *Īśvarakṛṣṇa* ausgegangen ist, dem Geiste jener nahegestanden hat, die wir im *Mokṣadharmā* kennengelernt haben, ja daß es sich von dem Grundschema noch weiter als jene entfernt hat. Und so dürfen wir vielleicht — die Verhältnisse sind von sicherer Klarheit weit entfernt — in *Īśvarakṛṣṇa* einen Reformator sehen, der einen theistisch-vedāntistischen *Sāṃkhya-Yoga* in ein geklärtes atheistisches *Sāṃkhya* umgestaltet hat, um so den Angriffen der buddhistischen Denker (vgl. Kap. 9) eine schärfer geschliffene Waffe entgegenzuhalten. Freilich bleibt auch die Möglichkeit bestehen, daß Anhänger der uneinheitlicheren theistischen *Sāṃkhya-Yogasyysteme* nachträglich jene Beziehung zum *Ṣaṣṭitantra* in die *Kārikā* eingefügt haben, um dieses eindrucksvolle Werk, das sich so weit von ihrem Standpunkt zu entfernen schien, wenigstens historisch mit ihren eigenen Lehren zu verknüpfen. In jedem Falle aber ergibt sich für uns die Gewißheit, daß die klassische und die — sagen wir einmal — purāṇische Form des *Sāṃkhya* als gegenseitig sich beeinflussende, parallele Strömungen anzusehen sind.

Einer viel späteren Zeit als die *Kārikā* gehören die *Sūtras* des *Sāṃkhyasystems* an, was deshalb auffallend ist, weil bei den anderen Systemen die *Sūtras* das Grundwerk zu bilden pflegen. Es besteht daher die Möglichkeit, daß ältere Fassungen verloren gegangen sind, wofür auch eine verschieden erklärbare Tatsache aus dem neunten Jahrhundert angeführt wird¹⁶⁸. Die uns vorliegenden *Sāṃkhyasūtras*, auch „*Sāṃkhyapravacana*“ genannt, sind einerseits wegen Nichterwähnung im *Sarva-darśana-saṃgraha* (14. Jahr-

hundert) andererseits wegen ihrer Kommentierung durch Aniruddha¹⁶⁹ (um 1500) im 15. Jahrhundert anzusetzen. Besser als das Werk Aniruddhas ist der Kommentar des Vi-jñānabhikṣu (2. Hälfte des 16. Jahrhunderts), das Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya. Das systematische Verhältniß der Sūtras und des Bhāṣya zur Kārikā mit Vācaspatimiśras Kommentar wird uns später beschäftigen.

Bei der Neigung des Yoga, die philosophischen Grundlagen für seine Praxis dem Sāṃkhya zu entlehnen, müssen wir das klassische Yogasystem zusammen mit dem Sāṃkhya betrachten, obwohl, wie schon betont worden ist und sich noch weiter zeigen wird, jede höhere indische Geistesrichtung die Yogaübungen als solche mit in Anspruch nimmt. An die Spitze sind hier die *Yogasūtras* des Patañjali zu stellen. Ihre Datierung hängt in erster Linie von der Frage ab, ob man diesen Patañjali mit dem gleichnamigen großen Grammatiker des 2. Jahrhunderts v. Chr. identifizieren darf, wie es die indische Tradition seit dem 10. Jahrhundert n. Chr. zu tun pflegt. Nimmt man die Identifikation an, die nach dem besten Kenner auf dem Gebiet der indischen Grammatik noch nicht als erledigt betrachtet werden kann¹⁷⁰, so bliebe freilich immer noch die Möglichkeit, daß die Sūtras, deren Gedankengang nicht streng ist, uns in einer von der ursprünglichen Gestalt abweichenden späteren Form vorliegen¹⁷¹. Hält man dagegen mit der Majorität der Forscher Jacobis Argumente gegen die Identifikation für zwingend¹⁷², so bleibt doch die dann in Betracht kommende Datierung in nachchristlicher Zeit auf Grund der wenigen und unbestimmten Sūtras, die sich gegen die späteren buddhistischen Lehren richten, ebenfalls unsicher, da die Anfänge jener buddhistischen Schulen zeitlich noch nicht klar fixierbar sind, wie wir im neunten Kapitel bei der Betrachtung des Aśvaghoṣa-Problems sehen werden. Da aber noch andere Gründe für eine spätere Ansetzung der Sūtras dazu kommen, wird man Jacobis Datierung der *Yogasūtras* „später als 450 n. Chr.“ als vorläufig wahrscheinlichste Annahme hinstellen dürfen. Die unentbehrliche Erklärung und Ergänzung zu den Sūtras besitzen wir in dem *Yogabhāṣya* des Vyāsa, den die Tradition ins 7. Jahrhundert setzt¹⁷³. Zu diesem Kommentar hat der schon mehrfach erwähnte Vācaspatimiśra einen vortrefflichen Superkommentar unter dem Namen *Tattva-vaiśārādī* verfaßt.

In aller Kürze sei nun zuerst das System der Sāṃkhya-

kārikā unter Zuhilfenahme von Vācaspatimiśras „Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit“ skizziert. Diese Kürze wird um so eher gestattet sein, als die früheren Phasen der Sāṃkhya-lehre bereits in den vorangehenden Kapiteln besprochen, die Einzelheiten der klassischen Form aber in Garbes grundlegender Darstellung leicht erreichbar sind.

Die Basis des ganzen Systems ist der Gegensatz von Werden und Sein, von Veränderung und Ruhe, von Aktivität und Passivität. Der alte Buddhismus hatte diese Antinomie gelöst, indem er das Werden, den ewigen Wechsel als das Wesen der Welt erfaßte und die Ruhe des Seins in unerkennbare metaphysische Fernen verlegte, der strenge Vedānta (vgl. Kap. 10) läßt das Werden als Illusion fallen, um die Realität allein im Sein zu finden, das Sāṃkhya stellt beides als ewige reale Prinzipien nebeneinander: Prakṛti, die schöpferische Natur, in ewiger Wandlung (*pariṇāma*), und Puruṣa, der Geist, in absoluter Ruhe und Unbetheiligkeit, nichts als die Fackel, durch deren Licht das Treiben der Materie sichtbar, d. h. bewußt wird. Aus dem Wesen von Prakṛti und Puruṣa, aus ihrem Verhältnis zueinander ergibt sich der Weltmechanismus in kosmischer, psychischer und moralischer Hinsicht, ergibt sich das Leiden (*duḥkha*) als das Wesen alles Werdens und die Erlösung davon durch richtige Erkenntnis. Denn Sāṃkhya ist eine Erlösungslehre; die erlösende Bedeutung der Erkenntnis ist nicht wie etwa im Vaiśeṣika nur eine äußere Zugabe, sondern die Erlösung ist das wahre Rückgrat des Systems in dem Maße, daß wertvolle Keime zur Ausgestaltung kosmischer und methodologischer Probleme nicht weiter entwickelt worden sind, weil sie zu weit von dem Kernproblem der Erlösung abführten.

Indem wir uns nun zunächst der Prakṛti zuwenden, ist vor allem festzustellen, daß alles, was nicht Puruṣa ist, zur Prakṛti gehört. Da aber der Puruṣa nichts als geistiges Licht ist, so umfaßt die Prakṛti nicht nur, was wir die physische Welt nennen, sondern auch das Psychische. Physisches und Psychisches sind eines Wesens, sind nur verschiedene Aspekte der einen Prakṛti, welche, in ihrem Urzustande der Unentfaltetheit nur als letztes Prinzip zur Verhinderung eines regressus in infinitum erschlossen, alles Stoffliche aus sich entwickelt, und zwar nach dem Grundsatz, daß jedes Produkt der Reihe feiner als das darauf folgende ist¹⁷⁴. Wie die Abstufungen dieser Feinheiten zu denken sind, erfahren wir

nicht. Das allgemeine Charakteristikum dieser Stofflichkeit ist Gegensatz zum Geist, Unbewußtheit; ihr Wesen ist Wandlung nach strengen Regeln, d. h. Evolution. Von der Ur-Prakṛti anhebend bis herunter zu den größten Dingen ist diese Entwicklung beherrscht von dem *Kausalitätsgesetz* in der besonderen Abschattung, welche den Namen Sat-kārya-vāda führt, d. h. wörtlich die Lehre (*vāda*) von dem realen (*sat*) Produkt (*kārya*), und gemeint ist damit, daß das Produkt schon vor seiner Entstehung potenziell in seiner materiellen Ursache existiert und seine scheinbare Entstehung in Wahrheit nur die aktuelle Manifestation eines potenziell schon Vorhandenen ist. Für unser System bedeutet das, daß die ganze Weltentwicklung aus dem Urstoff nur eine immer weitergehende Differenzierung ist, also „die Lehre von der Anfanglosigkeit und Unzerstörbarkeit des sich ständig verändernden Stoffs“¹⁷⁵. Dieser Stoff nun, dessen Eigentümlichkeit schöpferische Kraft ist, manifestiert sich während einer Weltperiode ununterbrochen, obwohl er wie seine höheren Produkte selbst nicht sichtbar, sondern nur erschließbar ist. Wie verhält sich aber die Prakṛti nun am Anfang einer solchen Weltperiode, wenn alles bei der vorangegangenen Reabsorption wieder in sie eingegangen ist? Da ist die Prakṛti zunächst im Zustande der Unentwickeltheit, d. h. ihre Konstituenten, die drei *Gunas*, befinden sich im Gleichgewicht.

Ueber diese drei, denen wir schon öfter begegnet sind, muß hier noch ein Wort der Erklärung eingeschaltet werden. Bei ihnen wird die Weise des Sāmkhya, Psychisches und Physisches nur als verschiedene Aspekte des Stofflichen anzusehen, besonders deutlich, denn diese drei Feinstoffe kennzeichnen sowohl die subjektive wie die objektive Welt, charakterisieren in ihrer Mischung jede Manifestation der Prakṛti. In diesem Sinne ist das *Sattva* objektiv der dem Empfang des geistigen Lichts angepaßte Stoff, es bewirkt die Leichtigkeit in der Natur, Freude und Frieden im Psychischen; das *Tama*s dagegen ist die Schwere, die Hemmung in der Natur, es ist der vorwaltende Faktor in der anorganischen Welt und Verwirrung und Verblendung im Bereiche des Seelischen. Zwischen beiden steht das *Raja*s, der Energiestoff, anregend und beweglich, Tätigkeit und Leiden im Menschen und Aktivität in der Natur. Wie diese drei, miteinander und gegeneinander wirkend, die Mannigfaltigkeit der Unterschiede in der Welt hervorbringen, ist ein beliebtes Thema auch des popu-

lären Sāṃkhya, von dem hier nicht gesprochen werden soll.

Dadurch, daß die drei Guṇas ihre Gleichgewichtslage verlassen, beginnt also die schöpferische Wandlung der Prakṛti, der Zustand der Entfaltetheit. Aber wodurch geraten die Guṇas in der Urprakṛti in „Erschütterung“, wie die Texte sich ausdrücken? Vor allem ist darauf zu sagen: nicht durch einen äußeren Agens. Das klassische Sāṃkhya hat die Konsequenz seiner Anschauungen, den klaren bestimmten Atheismus, nicht gescheut. („Götter“ erkennt es natürlich ebenso wie der alte Buddhismus an, aber nicht „Gott“.) Also nicht von außen getrieben, sondern v o n s e l b s t beginnt die Prakṛti zu wirken, wie die Milch für das junge Kalb ausströmt. Und dieser Vergleich der Kārikā (57) führt uns noch weiter: Wie die Milch ohne Bewußtsein ist und doch um des Wachstums des Kalbes willen strömt, so wandelt sich die unbewußte Prakṛti triebhaft um eines andern willen, nämlich im Interesse und im Dienste der einzelnen Puruṣas, deren (zwar in Wahrheit ewige) Absolutheit durch einen Irrtum verschleiert ist, welcher sie zu scheinbar leidenden macht. Da zur Behebung dieses Irrtums Erfahrung (*bhoga*, wörtlich Genuß) notwendig ist, muß die bloße Nähe der erfahrungsbedürftigen Puruṣas die Prakṛti zur Entfaltung anregen.

Aus der Erschütterung der Guṇas ergibt sich durch Ueberwiegen des Sattva die erste Evolution der Urprakṛti: Buddhi, und zwar ebenso wie die folgenden Glieder der Reihe für jeden Puruṣa eine besondere. Die Buddhi ist der oberste Faktor des sich nunmehr entwickelnden psychischen Apparates (man behalte aber ihre Stofflichkeit im Auge), ihre Sattva-Natur macht sie geeignet, das Licht des Puruṣa zu empfangen und wie der erste Minister für den König seine Geschäfte zu besorgen. Ihre wesentliche Funktion ist die Entscheidung (*adhyavasāya*) über das von den unteren Organen vorgelegte Material. Daher ist die Buddhi die letzte Instanz für jeden intellektuellen und moralischen Akt. In dem rechten Verdienst (*dharma*), welches nicht zu dem durch Opfer erreichbaren vergänglichen Glück führt, sondern mit Hilfe der Yogaübungen zur Erlösung, in dem Erkennen des Unterschiedes von Prakṛti und Puruṣa, in der Ueberwindung alles Begehrens und der Herrlichkeit (*aiśvarya*) der übernatürlichen Yogakräfte, — in diesen v i e r e n spricht sich die Sattva-Natur der Buddhi aus und im Mangel derselben die Wirkung des Tamas¹⁷⁶. Diese Seite der Buddhi, d. h. ihre Bedeutung als

wichtigstes Organ des menschlichen Innern, steht überall weit im Vordergrund, während ihre kosmische Bedeutung ganz zurücktritt aber doch durch ihre Stellung und durch den Namen „der Große“ (*mahān*) angedeutet wird. Historisch dürfte die Unklarheit hinsichtlich der kosmischen Bedeutung der Buddhi aus der Umbildung heterogener Elemente zu erklären sein¹⁷⁷, systematisch wird man sich damit zu begnügen haben, daß die Begriffe kosmisch und individuell nur Aspekte ein und desselben Vorgangs sind und somit die ganze Evolutionsreihe gleichzeitig kosmisch und individuell ist, was freilich bei weiterem Durchdenken in unlösbare Schwierigkeiten führt¹⁷⁸. Später hat man sich in Anlehnung an andere Systeme durch die Unterscheidung einer Gesamt-Buddhi und unendlich vieler Einzel-Buddhis zu helfen gesucht¹⁷⁹.

Aus der ersten Umwandlung (*vikṛti*) der Prakṛti, d. h. aus der Buddhi entwickelt sich nun das zweite Glied der Reihe, der aus dem Umgewandelten umgewandelte (*vaikṛta*) Ahaṁkāra. In psychologischer Hinsicht nennt ihn die Kārikā „Wahn“ (*abhimāna*), d. h. durch den Ahaṁkāra wird die Außenwelt mit dem Ich in Beziehung gesetzt und jener Irrtum hervorgerufen, durch den der Puruṣa sich gebunden wähnt. In kosmologisch-physiologischer Hinsicht — auf die Schwierigkeiten des Verhältnisses zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos war schon vorher hingewiesen — ist der Ahaṁkāra ein höchst wichtiger Faktor, da von ihm zwei Reihen sehr verschiedener Natur abzweigen: einerseits das sinnliche Zentralorgan Manas mit den fünf Erkenntnisvermögen (*buddhi-indriya*) Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tastsinn und den fünf Tatvermögen (*karma-indriya*) des Sprechens, Greifens, Gehens, Entleerens, Begattens, andererseits die fünf Reinstoffe, welche „Tanmātra“ heißen. In der Entwicklung der ersten Reihe zeigt der Ahaṁkāra seine Sattva-Seite, denn die Glieder dieser Reihe dienen geistigen Zwecken, in den Tanmātras dagegen ist sein Tamas wirksam, denn sie bilden die Grundlage für die groben Elemente. In beiden Fällen hilft nach der Kārikā das Rajas zur Entwicklung, während später Vijñānabliṣṭu unter Berufung auf populäre Sāmkhyalehren nur das Manas der Sattva-Wirkung, die zehn Sinne aber dem Rajas zuteilt.

Mit den Tanmātras, welche die Grundstoffe der Elemente der sichtbaren Welt sind, kommen wir ins Gebiet des eigentlich Physikalischen, während die vorangehenden Evo-

lutionsglieder trotz ihres theoretischen Anspruchs auf kosmischen Charakter, der aber nirgends näher substantiiert ist, wesentlich psychologische Geltung haben. Bezeichnend ist die Unsicherheit und Unstimmigkeit, die hier herrscht. Das Interesse an der Außenwelt, deren Realität übrigens der Kārikā als selbstverständlich gilt und erst später den späteren Buddhisten und den strengen Vedāntins gegenüber betont und verteidigt wird, ist in unserm metaphysisch eingestellten System nur gering, wenn auch Möglichkeiten zu naturwissenschaftlicher Betrachtung vorliegen, um deren Ausbildung sich indische Gelehrte in neuester Zeit bemühen.

Nach allgemein indischer Anschauung gilt für das Element Erde der Geruch als charakteristische Besonderheit, für das Element Wasser der Geschmack, für das Element Feuer Farbe und Form, für das Element Luft die Art des Sichanfühlens und für das Element Aether der Ton. Diese Besonderheiten (*viśeṣa*) gehören im großen Epos und verwandten Texten, wie wir sahen, den aus dem Ahaṁkāra entspringenden Elementen Erde usw. an, eine Auffassung, die der vereinfachenden populären Tendenz dieser Werke zuzusprechen sein mag, wenn sie nicht die ältere ist, was aber nicht ohne Schwierigkeiten behauptet werden kann. Die Kārikā jedenfalls faßt die Verhältnisse anders auf und setzt die Tanmātras zwischen Ahaṁkāra und die Elemente, die im Gegensatz zu diesen Reinstoffen „groß“ oder „grob“ genannt werden.

Der Ausdruck Tanmātra (wörtlich „nur aus diesem bestehend“) ist schon jüngeren Upaniṣaden und den spätesten Teilen des Mahābhārata geläufig. Nach Vācaspatiśrīras Erklärungen zur Kārikā 22 handelt es sich um je ein Feinelement des Tons, der Berührung, der Form, des Geschmacks und des Geruchs. Aus diesen entstehen die groben Elemente so, daß der Aether nur gehört, die Luft gehört und gefühlt wird usw., d. h. jedes grobe Element besitzt außer seiner besonderen Qualität noch all die seiner Vorgänger, das Element Erde hat also fünf Qualitäten. Diese Auffassung, welche wir mit Deußen die Akkumulationstheorie nennen, wird nun aber bei anderen Autoren schon auf die Tanmātras angewendet, und zwar nicht nur von Vijñānabhikṣu, dem im 16. Jahrhundert wirkenden Erklärer der Sāṃkhyasūtras, sondern schon von Vyāsa (7. Jahrhundert), dem Erklärer der Yogasūtras (ad 2, 19). Trotzdem muß allein schon aus der Etymologie des Wortes Tanmātra geschlossen werden, daß es sich

im klassischen Sāṃkhya zuerst um Reinstoffe, die nur je eine besondere Qualität besitzen, gehandelt hat. Eine gewisse Unsicherheit hat hier aber Gelegenheit zu verschiedenen Ausdeutungen gegeben¹⁸⁰.

Eine weitere Schwierigkeit liegt in der Bezeichnung „Besonderheiten“ (*viśeṣāḥ*). Während im Epos Ton usw. die „Besonderheiten“ der Elemente sind, wird in der Kārikā diese Bezeichnung für die groben Elemente verwendet, während die Tanmātras *aviśeṣa*, d. h. „keine Besonderheiten enthaltend“ heißen. Diesem Gebrauch entsprechend verwendete man nun das Wort *viśeṣa* nicht mehr in seinem natürlichen Sinn „Besonderheit“, sondern faßte es, um den Gegensatz zu *aviśeṣa* herauszuarbeiten, als „Besonderheiten habend“. Unter diesen Besonderheiten, die den Tanmātras noch fehlen, den groben Elementen aber zukommen, versteht nun Vācaspati-miśra im Anschluß an Kārikā (38) die Arten, wie die groben Elemente entsprechend dem jedesmal in ihnen vorwiegenden Guṇa uns affizieren, nämlich angenehm und leicht oder schmerzlich und unruhig oder betäubend und schwer. Das Fehlen dieser Wirkungen von seiten der Tanmātras macht diese für gewöhnliche Menschen unwahrnehmbar (nur Götter und Yogins nehmen sie wahr), während der Besitz dieser Besonderheiten die groben Elemente in den Kreis normaler Erfahrung bringt. So wird also der Begriff der Besonderheiten im klassischen Sāṃkhya auf ein vollkommen anderes und offenbar weit weniger natürliches Gebiet verlegt, als es in den epischen Texten geschieht.

Mit dieser Ableitung der groben Elemente aus den Reinstoffen und der Reinstoffe aus dem Ahaṃkāra, der in dieser Hinsicht den Namen „Element-Ursprung“ (*bhūtādi*) erhält, begnügt sich das Sāṃkhyasystem im wesentlichen. Aus der Mischung der groben Elemente entstehen dann die Dinge der grobmateriellen Welt. Eine Atomtheorie ist dem strengen Sāṃkhya im allgemeinen fremd (nur Gaudapāda verwendet sie in seinem Kārikākommentar gelegentlich) und wird in den Sūtras ausdrücklich bekämpft.

Unter den 24 stofflichen Prinzipien (1. Prakṛti, 2. Buddhi, 3. Ahaṃkāra, 4. Manas, 5–14. Indriyas, 15.–19. Tanmātras, 20.–24. grobe Elemente) werden nun 13, nämlich no. 2–14, zu dem psychischen Organismus (*linga*, wörtlich Merkmal)¹⁸¹ des Menschen zusammengefaßt. Da dieses *Liṅga* nun „wie ein Bild nicht ohne eine Grundlage sein kann“ (Kārikā 41),

der grobe Körper aber wegen seines Zerfalls beim Tode nicht zur Grundlage für das von Geburt zu Geburt wandernde Linga geeignet ist, so bedarf es noch einer feinmateriellen Stütze, welche nach Gauḍapāda und Vācaspatimiśra durch die Tanmātras allein gebildet wird, während nach dem Wortlaut der Kārikā (39 und 41) noch besondere Feinteile der groben Elemente zur Stützung des Linga hinzutreten¹⁸². In diesem feinen oder inneren Körper gehen nun alle die Funktionen des Wahrnehmens, Denkens, Entschließens, Handelns und Empfindens vor sich, welche, wie wir oben sahen, durch die Organe einzeln oder gemeinsam ausgeführt werden, während das geistige Prinzip nichts als sein Licht dazu liefert, d. h. sie bewußt macht. Da versteht es sich denn leicht, daß der innere Körper auch der Träger der moralischen Bestimmtheit ist, welche, aus den oben erwähnten Zuständen (*bhāva*) der Buddhi (vier gute und deren Gegenteil) folgend, als Dispositionen (*saṃskāra*) aus dem früheren Dasein mitgebracht, das Gegenwärtige bestimmt, bzw. im Gegenwärtigen erworben, für das Künftige maßgebend ist. Deshalb vergleicht Kārikā (42) den feinen Körper mit einem Schauspieler, der um des Zieles seines Zuschauers (des Puruṣa) willen alle möglichen Rollen übernimmt, d. h. als Gott, Mensch, Tier oder Baum erscheint. So bezeugt und manifestiert der feine Körper die Wandlungskraft der Prakṛti, deren Modifikationen in ihm zusammengefaßt sind.

All das aber geschieht für den P u r u ṣ a , der dieser Wandlungsfähigkeit in unerschütterlicher Ruhe gegenübersteht. Denn er ist nur neutraler untätiger Zuschauer, rein geistiges Licht. Die Argumente der Kārikā (17) für die Existenznotwendigkeit eines solchen Prinzips sollen hier nicht erörtert werden, zugrunde liegt ihnen das Bedürfnis nach einem Einfachen neben dem Zusammengesetzten, nach einem Ruhenden neben dem sich immer Wandelnden, nach einem Geistigen neben dem Mechanischen.

Dieses Prinzip ist aber nun in Anpassung an die natürliche Anschauungsweise vervielfacht: Es gibt u n e n d l i c h v i e l e allverbreitete Puruṣas, die freilich, an sich völlig gleich, nur durch die Verbindung mit einem feinen Körper charakterisiert und unterschieden sind. Diese Verbindung ist anfanglos und wird auch durch die Reabsorption der Evolutionen in der Ur-Prakṛti nur zeitweilig unterbrochen, ihr Ende aber kann sie nur finden durch die unterscheidende Erkenntnis (*viveka*).

Welcher Natur ist nun diese Verbindung? Unter den vielen Schwierigkeiten des Sāṃkhyasystems, die ihren Grund in seiner historischen Entwicklung haben, ist dieser Punkt der schwierigste. Durch die Verbindung mit dem Puruṣa — so lehrt Kārikā (20) — wird der ungeistige psychische Apparat (*linga*) „gleichsam“ geistig und der müßige Puruṣa „gleichsam“ handelnd, während in Wahrheit die Guṇas handeln. Ueber dieses „gleichsam“ klärt uns Vācaspatimiśra (zu Kārikā 5) weiter auf: Die Buddhi, deren Funktionen z. B. Erkenntnis, Lust usw., ebenso ungeistig (unbewußt) sind wie die grobmateriellen Dinge, wird durch den Reflex des Puruṣa in ihr gleichsam geistig. Durch diesen Reflex aber kommt der Puruṣa ins Bereich der Buddhi und ihrer Funktionen, die gleichsam seine eigenen werden, so daß er gleichsam wahrnimmt, Lust empfindet usw. Hieraus ergibt sich einmal, daß diese Verbindung (auch „Nähe“ genannt) wirklich ist, da der Wahrnehmungsprozeß, dessen Realität feststeht, nur durch sie ermöglicht wird; ferner aber, daß sie nicht so ist, daß sie das Wesen der beiden Verbundenen affiziert, ebensowenig wie das Erscheinen eines Gegenstandes im Spiegel an dem Wesen des Gegenstandes oder des Spiegels etwas ändert.

Der Irrtum, der sich aus dieser Verbindung ergibt, besteht darin, daß dem geistigen Prinzip, welches nur durch sein bloßes Sein wirkt, Wirken im aktiven Sinne, d. h. Denken, Fühlen, Handeln zugeschrieben wird. Dieser Irrtum beruht zwar auf anfangloser Disposition, kann aber durch Versenkung in das Wesen der 25 Prinzipien aufgehoben werden. Die erlösende Erkenntnis „ich bin nicht (handelnd usw.), nichts ist mein, dieser (psychische Apparat) ist nicht ich“ (Kārikā 64), die nun eintritt, ist das Ziel aller Wandlungen der Prakṛti gewesen. Wie eine Frau aus guter Familie, die von einem fremden Manne gesehen worden ist, sich schamhaft zurückzieht, um sich nicht wieder zu zeigen, so gibt die Prakṛti auf, sich zu wandeln, der feine Körper des erkennenden Puruṣa, seine ganze Welt kann sich in die Ur-Prakṛti zurückbilden, sobald die noch übriggebliebenen Dispositionen, die sich nun nicht mehr erneuern, aufgebraucht sind. Das Resultat dieser Erlösung geht freilich nur die Prakṛti in der Gestalt des feinen Körpers etwas an, denn nur sie wandert, ist gebunden und wird erlöst, nicht aber der immer freie absolute Puruṣa. Aber, so fügt Vācaspatimiśra dieser Feststellung der Kārikā (62) erläuternd hinzu, wie Sieg und Niederlage, die doch in Wirk-

lichkeit Sache der Untergebenen sind, dem Herrscher zugeschrieben werden, denn in seinem Namen handeln die Untertanen, so werden auch Wanderung, Bindung und Erlösung übertragen dem Puruṣa zugeschrieben.

Anhangsweise ist noch von der Erkenntnistheorie und Logik zu sprechen, die im Sāṃkhya ähnlich wie im Vedānta nicht als selbständiger Wissenszweig behandelt ist und im wesentlichen die von den Spezialschulen der Logiker erarbeiteten Ergebnisse benützt, soweit dieselben den besondern Verhältnissen des Systems angemessen sind. Von den Mitteln zu richtiger Erkenntnis (*pramāṇa*), deren Zahl, wie wir schon gesehen haben und noch sehen werden, bei den verschiedenen philosophischen Systemen verschieden ist, erkennt unser System (Kārikā 4) drei an, nämlich die Wahrnehmung (*dr̥ṣṭa*), die Schlußfolgerung (*anumāṇa*) und den zuverlässigen Anspruch (*āptavacana*).

Der Prozeß der sinnlichen Wahrnehmung wird in der Kārikā nicht näher beschrieben. Nach Vācaspatimiśra vollzieht er sich folgendermaßen¹⁸³: Die Sinne treten mit den Objekten in Berührung und liefern das unbestimmte (*avikalpita*), undeutliche (*sammugdha*) Ergebnis: „da ist etwas“ (*vastu idam*) an das Manas, welches kraft seiner Spezialfunktion des Ordners (*saṃkalpa*), d. h. des Begriffbildens, diese unbestimmte Anwesenheitkonstatierung zu einer durch Qualität, Gattung usw. bestimmten Vorstellung macht. Diese Vorstellung, die noch rein mechanisch, ungeistig ist, wird nur von der Buddhi empfangen. Infolge dieses Eindrucks wird in ihr das Sattva stark und regt den Puruṣa an, sein Licht darauf zu werfen, wodurch nun der ganze Vorgang, beleuchtet oder geistig geworden, richtige Erkenntnis als Resultat hat. Bei späteren Autoren wird auch die Bildung der bestimmten Vorstellung als Geschäft der Buddhi und nicht des Manas betrachtet¹⁸⁴. Geht aus der Wahrnehmung dann noch eine Handlung hervor, so ist es Sache des Ahaṃkāra, die Beziehung des Wahrgenommenen (z. B. eines bogenschußbereiten Räubers) auf das Individuum herzustellen (z. B. die Annäherung des Räubers), worauf dann die Buddhi die Flucht beschließt. Auch hier ist selbstverständlich alles mechanisch, bis der Puruṣa sein Licht hergibt. Die ganze Theorie beruht ersichtlich auf den Forschungsergebnissen der Naiyāyikas und späteren Buddhisten.

Aehnlich liegen die Verhältnisse bei dem zweiten Erkenntnis-

mittel, der Schlußfolgerung (*anumāna*). Der Hinweis der Kārikā (5) auf die Dreifachheit des Schlusses wird von Vācaspatimiśra im Sinne des Nyāyasūtra (1, 1, 5) verstanden; seine Erklärung der Arten schließt sich an die zweite der beiden von Vātsyāyana zu diesem Sūtra gegebenen Erklärungen an. Neu dagegen ist die weitere Einteilung der drei Schlußarten in eine negative und zwei positive, die anders als im späteren Nyāya nicht *vyatireka* und *anvaya*, sondern *avīta* und *vīta* benannt werden und einen nicht unwichtigen Beitrag der Sāṃkhyaschule zur Entwicklung der indischen Lehre vom Schluß bedeuten. Denn das indirekte Verfahren, der Beweis durch Ausschließung, als einziger Weg in gewissen Fällen war, wie Jacobi gezeigt hat¹⁸⁵, dem Vātsyāyana noch nicht bekannt, erscheint dagegen bei Uddyotakara. Ein Beispiel des negativen oder indirekten Schlusses findet sich bei Vācaspatimiśra in der Erörterung über die Nichtverschiedenheit von Produkt und Ursache (Kārikā 9): Fäden und Gewebe sind nicht verschieden, weil zwischen ihnen weder Zusammenkommen noch Getrenntheit stattfinden kann, während bei Verschiedenem Zusammenkommen wie von Frucht und Schüssel oder Getrenntheit wie zwischen Himālaya und Vinhyagebirge stattfindet. Durch dieses Beispiel wird auch der alte Name dieser Schlußform „*śeṣavat*“, d. h. „auf einem Abgesonderten beruhend“ verständlich. Auch für die beiden positiven oder direkten Schlußformen gibt Vācaspatimiśra Beispiele. Wenn aus dem Rauch auf einem Berge geschlossen wird, daß auf dem Berge Feuer ist, weil stets da Feuer ist, wo Rauch ist, wie man in der Küche sieht, so handelt es sich hier um einen Allgemeinbegriff „Feuer“, dessen Einzelfälle (z. B. das Feuer in der Küche) sinnlich wahrnehmbar sind. Deshalb heißt diese Schlußform „*pūrvavat*“, d. h. „auf früher Wahrgenommenem beruhend“. Die andere Form des direkten Schlusses liegt z. B. vor, wenn geschlossen wird, daß die Farbewahrnehmung ein Werkzeug (nämlich den Gesichtssinn) voraussetzt, weil sie eine Tätigkeit ist und Tätigkeit ein Werkzeug fordert. Hier ist der unter den Allgemeinbegriff „Werkzeug“ gehörende Einzelfall „Gesichtssinn“ nicht sinnlich wahrnehmbar, sondern nur in abstracto erkennbar; das bedeutet der Name dieser Schlußart „*sāmānyato dṛṣṭam*“¹⁸⁶.

Diese Formen des Beweisverfahrens werden nun in unserem System nicht zur Begründung einer selbständigen Logik gelehrt, sondern allein um ihrer Anwendung willen, was sich

schon daraus ergibt, daß sie in den ersten Strophen der Kārikā erscheinen, also die im folgenden zu gebrauchende Methode lehren sollen. Da es sich nun in dem System meist um übersinnliche Prinzipien handelt — sind doch von den 25 nur 5 sinnlich wahrnehmbar — so spielt die Hauptrolle das Verfahren „*sāmānyato dṛṣṭam*“, und „*śeṣavat*“ hat seine Stelle, wo jenes nicht anwendbar ist, während „*pūrvavat*“ als dem gewöhnlichen praktischen Leben dienlich für die höheren philosophischen Zwecke der Sāṃkhyalehre ganz zurücktritt.

Das dritte Erkenntnismittel, der zuverlässige Ausspruch (*āptavacana*), das die Kārikā, auch hierin dem Nyāya folgend und im Gegensatz zum alten Vaiśeṣika und zur buddhistischen Logik, anerkennt, wird von ihr auf das „Geheimnisvolle“ (*parokṣa*) beschränkt, welches von dem Uebersinnlichen (*atīndriya*), dem durch Schlußfolgerung zu Erfassenden, unterschieden wird. Praktischen Gebrauch macht die Kārikā von diesem Pramāṇa nicht, woraus aber angesichts ihrer Kürze nicht notwendig folgt, daß es in den Sāṃkhya-Schulen ihrer Zeit nicht angewendet worden ist. Nach Vācaspatimiśra ist die Mitteilung jeder zuverlässigen Person ein selbständiges Mittel zur Erkenntnis, ganz besonders also die des Veda, der, übermenschlichen Ursprungs, über jeden Verdacht der Fehlerhaftigkeit erhaben ist. Als Objekte dieses Erkenntnismittels, welche sich der Schlußfolgerung entziehen und doch als existierend zu gelten haben, nennt er als Beispiele die Reihenfolge der Glieder in der Evolution der Prakṛti, die Idee des Himmels und die unsichtbare Wirksamkeit der Werke sowie die Existenz der Götter.

Wir wenden uns nunmehr zu den weit jüngeren Sāṃkhya-sūtras, deren über 500 Aphorismen nach zwei Seiten zu qualifizieren sind. Einerseits haben sie die großen Linien des Systems festgehalten und liefern sowohl auf Grund weiterer Durchdenkung der einzelnen Probleme als auch gestützt auf altes Material mancherlei Ergänzungen zu der kurzen Kārikā, andererseits sind sie aber auch fremden Einflüssen nicht unzugänglich gewesen. Ihr ausführlichster Kommentator, Vijñānabhikṣu, aber geht in seinen Erklärungen öfter noch weiter, denn, nicht so objektiv wie Vācaspatimiśra, sucht er, der ebenfalls einen Kommentar zu den Brahmasūtras verfaßt hat, die Sāṃkhyaehren gelegentlich seinem theistischen Vedānta-standpunkt anzugleichen.

In erster Linie ergänzen die Sūtras die Kārikā dadurch,

daß sie die Erzählungen und die Widerlegungen anderer Schulen bringen, welche in der Kārikā laut dem letzten Verse (vgl. oben) fortgelassen sind. Diese Erzählungen, die wir im vierten Buche der Sūtras angedeutet finden, sind kurze illustrative Geschichtchen, die größtenteils schon im Mokṣadharma-Abschnitt des Mahābhārata vorkommen und den Gebrauch des Sāṃkhya in populären Kreisen bezeugen¹⁸⁷. Unter den Widerlegungen der anderen Systeme, die trotz ihres großen Interesses aus Raummangel in diesem Buche hier wie auch sonst nicht besprochen werden können, sei nur die Erklärung des Irrtumphänomens hervorgehoben. Von Natur rein erkenntnistheoretisch ist es den metaphysischen Schulen erst spät aufgegangen, obwohl es für das Sāṃkhya wie für den Vedānta, die doch beide die Erlösung in der Aufhebung eines freilich verschieden gefaßten Irrtums sehen, nicht ohne praktische Bedeutung ist. Das jüngere Sāṃkhya lehnt nämlich die u. a. auch im Yogasystem vertretene Theorie ab, daß das Wesen des Irrtums „falsche Auffassung“ (*anyathākhyāti*) sei; vielmehr ist es „Nicht-Auffassung“ (*akhyāti*) der Unterschiede, d. h. „Nichtunterscheidung“ (*aviveka*). Auf die Erlösungslehre angewendet bedeutet das: der verhängnisvolle Irrtum besteht nicht, wie das Yogasystem lehrt, darin, daß der Puruṣa den feinen Körper oder den groben positiv für sein eigen hält, sondern daß er seine Wesensverschiedenheit von ihm nicht erfaßt¹⁸⁸.

Die Ergänzungen im Sinne des Systems, welche die Sūtras oder ihr Erklärer zu den Lehren Īśvarakṛṣṇas und Vācaspatimīśras bringen, sind natürlich schon wegen der größeren Ausführlichkeit der späteren Werke sehr zahlreich; sie betreffen das Verhältnis von Kosmischem und Individuellem, das Entstehen und Vergehen der Welt, die Zusammensetzung des menschlichen Körpers, die Rolle der Prāṇas, das Problem von Raum und Zeit u. a. m.¹⁸⁹. Interessant sind Vijñānabhikṣus Erörterungen¹⁹⁰ über das Verhältnis von Buddhi und Puruṣa, denen gegenseitiges Reflektieren zugeschrieben wird, wodurch eine besondere Art von Verbindung (gegenseitiges Objektsein) entsteht, die sowohl für die Erkenntnis der Außenwelt als auch für die Selbsterkenntnis des Puruṣa von Bedeutung ist. Zahlreich sind ferner die Berufungen auf das vedische Zeugnis (*śruti*), das in der Kārikā nur theoretisch als Mittel zur richtigen Erkenntnis anerkannt war.

Einflüsse des Vedānta zeigen sich in dem Gebrauch des

Terminus Jīva, worunter der Puruṣa in seiner Verbundenheit mit dem psychischen Organismus verstanden wird¹⁹¹ und im Gebrauch des Begriffs Upādhi¹⁹² (einschränkende Bedingung), dessen Bedeutung im zehnten Kapitel klar werden wird. Äußerlich am stärksten tritt dieser Einfluß in Sūtra 5, 116 hervor: „In der Versenkung, im Tiefschlaf und in der Erlösung (haben die Puruṣas) die Natur des Brahman“, wozu Vijñānabhikṣu bemerkt: „In unserem System bedeutet das Wort Brahman die Gesamtheit der Seelen in ihrem Fürsichsein und in der Freiheit von der durch die Upādhis bedingten Beschränktheit, Trübung usw., aber nicht wie in der Brahmanamīmāṃsā nur eine besondere, durch die göttliche Allmacht charakterisierte Seele“¹⁹³. Diesem Einfluß des Vedānta auf das zu Vijñānabhikṣus Zeit schon in seiner Verbreitung geminderte Sāṃkhya — im heutigen Indien sind Anhänger des Sāṃkhya eine Rarität¹⁹⁴ — stehen aber auch Sāṃkhya-Einflüsse auf den Vedānta zur Seite, wofür der Vedāntasāra (um 1500) ein eklatantes Beispiel ist¹⁹⁵.

Wir wenden uns zum *Yogasystem*, wie es in Patañjalis Yogasūtras mit den wichtigen erklärenden Ausführungen Vyāsa vorliegt, wozu wir noch Vācaspatimiśras Superkommentar hinzunehmen¹⁹⁶. Das Wesentliche und Eigentümliche des Yoga liegt nun, wie wir schon öfter, besonders beim alten Buddhismus, gesehen haben, in den psychologischen Untersuchungen und praktischen Anweisungen hinsichtlich der Versenkung. Den theoretischen Unterbau dazu hat der Yoga von je, wie uns schon aus den Upaniṣaden bekannt geworden ist, besonders gern aus der Sāṃkhyaphilosophie entnommen, mit der er als System von alters her in einem ähnlichen Verhältnis gestanden hat, wie wir es zwischen Vaiśeṣika und Nyāya im vorigen Kapitel kennengelernt haben. Aber wie dort, so finden sich auch hier neben den weitgehenden grundsätzlichen Uebereinstimmungen eine Reihe von Verschiedenheiten, deren wichtigste hier kurz betrachtet werden sollen. Stärker als im Sāṃkhya der Kārikā ist beim Yoga das Interesse für das Verständnis der Außenwelt. Das Grundgesetz von der ewigen Wandlung (*pariṇāma*) der Prakṛti, welches im Sāṃkhya mehr auf die oberen Glieder der Evolutionsreihe angewendet ist, wird im Yoga weiter für die Erklärung der uns umgebenden Welt ausgenutzt. Diesem Zwecke dient die Einführung des Atombegriffs für die Materie und des Momentbegriffs für die Zeit. Die *Atome* der fünf groben

Elemente, definiert als der kleinste Teil, in welchen eine Substanz eingeteilt werden kann¹⁹⁷, sind Teile der Tanmātras und bilden durch ihre Kombination die sichtbaren Dinge¹⁹⁸. Diese Kombinationen wandeln sich beständig; ihre Wandlung, soweit sie für uns erfaßbar ist, zeigt sich uns als Wechsel der Eigenschaften (*dharma*) an einer Sache, als Wechsel des Zeitaspekts (*lakṣaṇa*) und als Wechsel in der Intensität (*avasthā*) ihrer Wirksamkeit¹⁹⁹. Denn das Yogasystem verwirft die Auffassung, welche später die Sāṃkhyasūtras aufgenommen haben, daß die Zeit als Ganzes eine Qualität der Materie sei und daß die Vorstellungen der Zeiteile von dem durch den Gang der Himmelskörper bestimmten Ākāśa hervorgerufen würden. Vielmehr geht der Yoga von dem Moment (*kṣaṇa*) als dem Realen aus. M o m e n t ist der Zeitraum, den ein Atom der Materie zur Ortsveränderung braucht; Z e i t ist nichts weiter als der Ablauf (*adhvan*) einer ununterbrochenen Reihenfolge von Momenten; R e i h e n f o l g e aber ist nur ein Begriff, keine Realität, denn nur ein einziger Moment ist gegenwärtig und real. Daher gibt es keine Zeit als reales Ganzes, sondern nur die Vorstellung eines Ablaufs, in welchem der einzelne gegenwärtige Moment das Reale ist²⁰⁰. Diese Lehre von den Atomen und Momenten im Dienste der Wandeltheorie (*pariṇāmavāda*) zeigt auffallende Ähnlichkeit mit gewissen Lehren der späteren Buddhisten, was erst neuerdings als Problem von der Forschung ins Auge gefaßt worden ist²⁰¹.

Während die eben beschriebenen Gedanken des Yogasystems einen harmonischen Ausbau der Sāṃkhyaphilosophie bedeuten, haben wir nun eine störende Divergenz ins Auge zu fassen. Der Yoga hat nämlich die von alten Zeiten (vgl. Śvetāśvatara-Upaniṣad) in vielen Asketenkreisen gepflegte Vorstellung eines absoluten Gottes der Konsequenz des übrigen Systems nicht zum Opfer gebracht²⁰². G o t t (*īśvara*) — so lehren die Yogasūtras 1, 24 f. — ist ein besonderer Puruṣa, der von all den aus Irrtum und Karman folgenden Leiden frei ist; indem bei ihm der in allen Menschen liegende Wissenskeim aufs höchste entwickelt ist, ist er allwissend; ewig ist er und daher der Lehrer (*guru*) aller früheren Lehrer; sein Symbol ist die Silbe „Om“. In dieser Beschreibung zeigt sich deutlich, was der Gottesbegriff in Yoginkreisen bedeutet. Gott ist unter den Versenkungsobjekten das vorzüglichste, weil er dem Yogin in seinem schweren Kampfe zu helfen bereit

ist, während die himmelbewohnenden Götter ihn im Gegenteil hindern, indem sie ihn zu den vergänglichen himmlischen Genüssen verführen möchten²⁰³. Diese Hilfsbereitschaft Gottes resultiert aus seinem Mitleid mit den Menschen, das ihn auch zum Verkünder aller heilbringenden Lehren gemacht hat²⁰⁴. Wenn so dem Yogin neben anderen Vorbereitungen die Hingebung an Gott, das Murmeln der ihn symbolisierenden Silbe „Om“ mit einem Hinblick auf Gottes Hilfsbereitschaft empfohlen wird²⁰⁵, so erinnert das an den Gedanken der Bhagavadgītā, die zwar auch verschiedene Wege zur Erlösung anerkennt, aber den mit Gottes Hilfe als den bequemsten empfiehlt²⁰⁶. Die praktische Bedeutung der Gottesvorstellung im Yoga-sūtra ist damit klar.

Wenn wir aber die Einordnung des Gottesbegriffs in das philosophische System der Yogasūtras verstehen wollen, dürfen wir freilich nicht auf die Gītā zurückgreifen, deren eklektischer Charakter uns oben deutlich geworden ist. In dem mit strengem Sāṁkhya verbundenen Yoga konnte kein drittes Prinzip neben Prakṛti und Puruṣa aufgestellt werden, es blieb also für Gott nur die Stelle eines „besonderen Puruṣa“ übrig. Aber daß Yogasūtra 1, 24 diesen besonderen Puruṣa nun als frei von aller leidvollen Bindung hinstellt, scheint doch auf einen Sāṁkhyastandpunkt zu deuten, auf dem der Puruṣa noch wirklich und nicht nur „gleichsam“ litt, also etwa auf den Standpunkt, den gewisse Teile der Maitrāyaṇa-Upaniṣad einnehmen. Nach der Lehre des Sāṁkhya der Kārikā ist ja jeder Puruṣa in Wahrheit vollkommen frei, unterschiede sich also von dem „besonderen“ Puruṣa nicht. Patañjali, der die alten Yogalehren in seinen Sūtras zusammengefaßt und sie mit der strengen Form des Sāṁkhya verbunden hat, ist in diesem Punkte offenbar bei einer früheren Auffassung stehengeblieben. Der Kommentator Vyāsa hat das empfunden und die Position durch eine komplizierte Theorie zu retten gesucht. Um die Behebung der andern großen Schwierigkeit, nämlich daß Gott als denkend und handelnd mit der Prakṛti (*sattva*) verbunden sein muß, während jeder erlöste Puruṣa auch seine Scheinverbindung mit ihr gelöst hat, Gott also eigentlich schlechter daran ist, hat sich Vācaspati-miśra in interessanter Weise bemüht²⁰⁷. So ist also die organische Einfügung des Gottesbegriffs in die Metaphysik der Yogasūtras nicht gelungen.

Wir kommen zur praktischen Seite des Yoga, die sein eigent-

liches Wesen ausmacht. Jedem Leser der Yogasūtras wird sofort auffallen, daß es sich hier um eine Zusammenstellung von Lehren handelt, die zwar alle von der gleichen Tendenz geleitet sind, aber doch im einzelnen vielfach voneinander abweichen. Ein völlig zusammenstimmendes System des praktischen Yoga aus der Masse des historisch Gegebenen herzustellen, ist Patañjali nicht gelungen. Aber der nahe-liegende Versuch, nun unsererseits die einzelnen Aspekte der Lehre zu sondern, wird vorläufig und vielleicht für immer hoffnungslos sein, weil trotz all dem Material, das wir aus den Werken des älteren Buddhismus, den jüngeren Upani-ṣaden und dem großen Epos schöpfen können, unsere Kennt-nis des Yoga v o r Patañjali lange nicht umfassend genug ist und weil die Kommentatoren der Sūtras von Vyāsa an einen solchen kritisch-historischen Standpunkt nicht kennen und daher nur für eine synthetische Auffassung ihre unentbehr-liche Hilfe bieten²⁰⁸.

„Yoga“ — so lautet das zweite Sūtra des ersten Buches — „ist die Unterdrückung der Funktionen (*vṛtti*) der Denk-substanz (*citta*)“. Die Unterscheidung des Sāmkhya zwischen Buddhi und Manas ist zwar theoretisch im Yoga angenommen, praktisch aber handelt es sich immer nur um eine Denk-substanz, welche Citta, Cetas oder Manas genannt wird²⁰⁹. Die Funktionen der Denksubstanz²¹⁰ sind nun fünf: 1. die Erkenntnis mittels der richtigen Erkenntnismittel (*pra-māṇa*)²¹¹, von denen im Sāmkhya die Rede war; 2. die irr-tümliche Erkenntnis (*viparyaya*), welche bei einer Form des Dinges stehen bleibt, die nicht die richtige ist, wenn man z. B. zwei Monde sieht statt des wirklichen einen oder Perl-mutter wegen seines Glanzes für Silber hält; 3. die fiktive Erkenntnis (*vikalpa*), d. h. das Operieren mit Worten (Be-griffen) ohne Rücksicht auf die Sachen, z. B. der Gebrauch des Begriffs „Nichtsein“ als einer Kategorie wie im Nyāya-Vaiśeṣika; 4. Schlaf (*nidrā*) d. h. der Zustand des Citta, in welchem das Tamas überwiegt (trotzdem hier scheinbar keine Funktion des Citta stattfindet, fordert doch die Erinnerung an die Qualität des Schlafzustandes beim Erwachen die An-nahme einer eigentümlichen Citta-Funktion im Schlafe); 5. Er-innerung (*smṛti*), die keinen neuen Stoff bringt, sondern mit vorhandenem Material arbeitet. — Diese Funktionen des Citta sind allein schon wegen ihrer Zusammensetzung aus den drei Guṇas zu unterdrücken. Er treten aber noch dazu

die fünf Hemmnisse oder Plagen (*kleśa*), welche der Grund alles Werdens und damit auch des Karman-Gesetzes sind. Sie sind enthalten in der zweiten der fünf eben genannten Funktionen, in der irrthümlichen Erkenntnis (*viparyaya*), welche auch „Nichtwissen“ (*avidyā*) heißt und unter diesem Namen den ersten Kleśa bildet. Avidyā ist der Keimboden für die vier andern Kleśas und als solcher trotz der negativen Form ihres Namens etwas sehr Positives, ebenso wie das Wort „Nicht-Freund“ (*amitra*) eben „Feind“ bedeutet²¹². Nichtwissen bedeutet: etwas für ewig halten, das nicht ewig ist (z. B. die Himmelswelten), etwas für rein halten, das nicht rein ist (z. B. den Leib), etwas für Lust halten, das Leid ist (z. B. das Leben), etwas für das Selbst (*ātman*) halten, was nicht das Selbst (*anātman*) ist. Diese viergliedrige Avidyā — so lesen wir bei Vyāsa ad 2,5 — ist die Quelle des ununterbrochenen Stromes (*saṁtāna*) der Kleśas und der Macht der Werke. Aus der Avidyā entsteht der Ichwahn (*asmitā*, wörtlich: Ich-bin-heit), der sich aus Buddhi und Puruṣa ein einheitliches Ich konstruiert, ferner Liebe (*rāga*) und Haß (*dveṣa*) und Lebenshang (*abhiniveśa*).

Die Funktionen des Citta zu unterdrücken, d. h. sie in ein anderes Höheres überzuführen, die Hindernisse (*kleśa*) wegzuräumen — das ist die Aufgabe des Yogin. Die Natur des Citta steht dem nicht durchaus entgegen, denn der Strom mit Namen Citta strömt in zwei Richtungen: zum Guten, d. h. zur unterscheidenden Erkenntnis und zur Isoliertheit (*kaivalya*) des Puruṣa, und zum Bösen, d. h. zur Nicht-Unterscheidung und zum Samsāra²¹³. Die gute Tendenz bedarf der Uebung (*abhyāsa*), die schlechte der Leidenschafterlosigkeit oder Indifferenz (*vairāgya*). Mit diesen beiden Mitteln wird schon im Anfang des ersten Buches der Yogasūtras ein Yogalehrgang in nuce dargestellt, welcher, wollte man die oben erwähnte historische Analyse versuchen, als ein besonderer Aspekt des Yogaweges abgesondert werden könnte²¹⁴. Vom synthetischen Standpunkt wird man ihn als eine Art vorläufigen Ueberblicks ansehen und seine Einzelheiten mit Vācaspatimiśra²¹⁵ in die nunmehr zu besprechenden acht Hauptglieder der Yogapraxis einzuschließen haben. Diese acht Glieder (*anga*), von denen zu reden in den früheren Kapiteln schon öfter Gelegenheit war, bilden, von allgemein indischen Moralgesetzen ausgehend, durch technische Vorschriften ansteigend und im Samādhi (Versenkung) endigend,

einen stetig sich steigernden Erziehungskurs, dessen Bedeutung für indisches Wesen gar nicht überschätzt werden kann.

Am Anfang stehen die fünf Gebote der Enthaltung (*yama*)²¹⁶: 1. das Gebot der Nicht-Schädigung aller lebenden Wesen (*ahimsā*), vom Yoga konsequent (im Gegensatz zum Vedānta und Nyāya-Vaiśeṣika) auch für das Opfer geltend angesehen, — wer dieses Gebot hält, in dessen Nähe hört alle Feindseligkeit auf; 2. das Gebot der Wahrheit (*satya*) in Worten und Gedanken, — dabei soll das Wohl aller Wesen oberste Richtschnur sein, eine schädigende Wahrheit ist dem Sinn des Gebots zuwider; 3. das Gebot, nicht zu stehlen (*asteya*), auch kein Begehren nach fremdem Gut zu haben; 4. das Gebot der Keuschheit (*brahmācarya*) im weitesten Sinne; 5. das Gebot, keine Geschenke anzunehmen (*aparigraha*) mit Rücksicht auf all die Gefahren der Bindung, die im Besitze liegen. — Daß diese Gebote (laut 2,31) ohne Rücksicht auf Kaste, Ort Zeit und Gelegenheit gelten sollen, bildet einen bemerkenswerten Gegensatz zu dem ethischen Kompromiß, den wir in der Gītā kennengelernt haben.

Das zweite Anga des Yoga ist durch fünf Regeln (*niyama*) charakterisiert: Reinheit, äußerlich und innerlich; Zufriedenheit, d. h. nicht mehr begehren, als man hat; Tapas, d. h. Selbstkasteiung, doch nicht bis zur Schädigung des Leibes; Studium der Lehrbücher und endlich Hingebung an Gott.

Sind so in den ersten beiden Angas die allgemeinen Vorbereitungen zusammengefaßt, die der Yoga mit allen religiös-asketisch fundierten indischen Systemen teilt, so bildet das dritte und vierte Anga, die sich auf die Körperbehandlung beziehen, schon eine speziellere Yogavorbereitung. Denn eine solche allein sieht das klassische System in der Positur (*āsana*) und der Atemregulierung (*prāṇāyāma*), während der Haṭhayoga gerade diese physiologische Seite zum Mittelpunkt seiner Bestrebungen macht.

Auf diese Weise moralisch und körperlich vorbereitet, unternimmt der Yogin die Zurückziehung der Sinne von den Objekten (*pratyāhāra*). Indem durch die Konzentration (*ekāgrya*) des Citta die Sinne aufhören wahrzunehmen — denn sie folgen dem Citta wie die Bienen der Königin —, ist das fünfte Anga realisiert²¹⁷ und der Uebergang von den „äußeren“ zu den drei kausal verbundenen „inneren“ Angas geschaffen: Dhāraṇā (Fixierung), Dhyāna (Meditation) und Samādhi (Versenkung).

Dhāraṇā ist die Fesselung der Buddhi an eine Stelle. Solche Stellen sind nach Vyāsa bestimmte Plätze des Leibes, wie der Nabel, der Herzlotos, die Nasen- oder Zungenspitze u. a. m., oder außerhalb der eigenen Person Befindliches, wie die Gestalten gewisser Götter, wobei zu beachten ist, daß die Sinnesorgane, schon durch das fünfte Anga ausgeschaltet, bei dieser Fixierung der Denksubstanz nicht mehr mitwirken, also ein rein innerlicher Prozeß vorliegt. Die Wirkung der recht geübten Fixierung ist Dhyāna, d. h. die restlose ungestörte Erfüllung der Buddhi mit der Vorstellung des einen gewählten Kontemplationsobjekts, die vollkommene Vereinheitlichung des Vorstellungsstromes. Wenn endlich das Dhyāna sich so vertieft, daß die Meditation und das Meditationsobjekt in eins verfließen, dann ist der Samādhi erreicht²¹⁸. Von der Bedeutung dieses höchsten Yogazustandes, der noch im einzelnen zu differenzieren ist, soll sogleich noch die Rede sein. Vorher aber seien, im Anschluß an Patañjalis Anordnung des Stoffes, über die Gesamtheit der drei letzten Angas, welche unter dem Namen „Saṃyama“ (Bezwingung) zusammengefaßt werden (3, 4), einige Bemerkungen von philosophischer Wichtigkeit eingeschoben, zu denen Vyāsas Erklärungen das Material liefern²¹⁹.

Es handelt sich um das Citta (die Denksubstanz, Buddhi oder Manas), das wie alles zur Prakṛti Gehörige in beständiger Wandlung begriffen ist. Drei Typen von Wandlungen werden auf den Höhen der drei letzten Yogastadien im Citta konstatiert: 1. Jeder bewußte Vorgang ruft in der Denksubstanz einen unterbewußten Eindruck (*saṃskāra*) hervor. Ein solcher Eindruck bleibt nun nach Ablauf der Vorstellung als Eigenschaft (*dharma*) des Citta bestehen. Andererseits bewirkt auch jede Unterdrückung (*nirodha*), da sie ja nicht etwas Negatives, sondern etwas Positives ist, einen unterbewußten Eindruck im Citta, der ebenfalls der Denksubstanz als Eigenschaft einverleibt wird. Die Unterdrückungseindrücke (*nirodha-saṃskāra*) und die Ungebundenheitseindrücke (*vyutthāna-saṃskāra*) wechseln nun jeden Augenblick (*kṣaṇa*) in der Denksubstanz, und je mehr von den ersten zum Auftauchen gebracht werden, je mehr schwinden von den zweiten und umgekehrt. Das nennt das System die „Unterdrückungswandlung“ (*nirodha-pariṇāma*). 2. Anders angesehen eignen der Denksubstanz wiederum zwei entgegengesetzte Eigenschaften: Zerstreutheit (*sarvārthatā*) und Konzentriertheit (*ekāgratā*).

Deren Auf und Ab wird die „Versenkungswandlung“ (*saṃādhi-pariṇāma*) genannt. 3. In dem Vorstellungsstrom des Versenkten taucht eine Vorstellung auf und versinkt sogleich, um gemäß dem Gesetz des ständigen Wechsels einer neuen zu weichen usw. Nun ist aber jedes Glied dieser Vorstellungsreihe dem andern gleich, denn sie alle haben dasselbe Objekt, nämlich den einen Meditationsgegenstand, und sie inhärieren alle der Denksubstanz als Eigenschaften (*dharma*). Dieser Wechsel der Eigenschaften in dem Eigenschaftsträger, d. h. in dem Citta, heißt die „Konzentrationswandlung“ (*ekā-gratā-pariṇāma*). — Diese drei Wandlungen drücken also alle den Gedanken aus, daß sich innerhalb des Bewußtseins ein beständiges Auf und Ab der momentanen Vorstellungen vollzieht, eine Parallele in der Denksubstanz zu den (in der Sāṃkhyakārikā geschilderten) Vorgängen in der Ursubstanz, wenn es dort Strophe 12 von den drei Guṇas, den Konstituenten aller Stofflichkeit, heißt, daß sie sich gegenseitig unterdrücken, stützen, erzeugen und paaren. So ist es verständlich, daß Patañjali und seine Schule, von der inneren Erfahrung als dem Nächstliegenden ausgehend, in den drei Wandlungsvorgängen im Citta des Yogins die Vorbilder sehen für die auch in der groben Außenwelt sich immer vollziehenden Wandlungen, von denen wir oben schon sprachen: der Wandel der Eigenschaften (*dharma-pariṇāma*), der Wandel der Zeitaspekte (*lakṣaṇa-pariṇāma*) und der Wandel der Intensität (*avasthā-pariṇāma*). In der Unterdrückungswandlung (*nirodha-pariṇāma*) z. B. zeigt sich der Wandel der Eigenschaften, indem, wie wir eben sahen, die Unterdrückungs- bzw. Ungebundenheitseindrücke, beides Eigenschaften der Denksubstanz, erscheinen und verschwinden. Es zeigt sich ferner der Wandel der Zeitaspekte darin, daß z. B. ein Unterdrückungseindruck zutage tritt, d. h. daß er seinen Zukunftsaspekt aufgibt und in seinen Gegenwartsaspekt eintritt, oder daß z. B. ein Ungebundenheitseindruck verschwindet, d. h. seinen Gegenwartsaspekt aufgibt und seinen Vergangenheitsaspekt erreicht. Es zeigt sich endlich der Wandel der Intensität darin, daß in den Momenten der Unterdrückung die Unterdrückungseindrücke (*nirodha-samskāra*) stark und die Ungebundenheitseindrücke (*vyutthāna-samskāra*) schwach sind. Dabei ist die Verknüpfung so zu verstehen, daß sich die Substanz (hier Citta) durch ihre Eigenschaften (hier Unterdrückungs- bzw. Ungebunden-

heitseindrücke) wandelt, die Eigenschaften, welche den drei Zeiten angehören, durch ihre Zeitaspekte und die Zeitaspekte durch die Intensitätszustände. Diese Lehren Vyāsas sind nicht nur an sich von Interesse, sondern zeigen auch einen historisch wichtigen noch näher aufzuklärenden Parallelismus zu buddhistischen Anschauungen. Die grundlegende Verschiedenheit des Sāṃkhya-Yoga aber besteht in der Annahme einer in allem Wechsel sich erhaltenden Substanz, in welcher alle ihre Manifestationen schon enthalten sind (*satkāryavāda*)²²⁰.

Wir kehren nach dieser Abschweifung zur Betrachtung des Samādhi zurück, welcher nicht nur als Krönung der Anga-Reihe in den Yogasūtras besprochen wird. Das Werk des Patañjali ist eben eine Kompilation von verschiedenen Ausformungen derselben Richtung. Diese Verschiedenheiten sind ja bei der praktischen Natur des Yoga nicht anders zu erwarten. Die Erfahrungen in der Versenkung sind zwar wohl in den großen Linien die gleichen, im einzelnen aber werden sie oft divergieren, zumal wenn derartige innere Erlebnisse nicht nur geschildert, sondern in logisch-systematischer Form dargestellt werden sollen.

Im ersten Buche der Yogasūtras werden zwei Arten des Samādhi unterschieden: „bewußter“ (*samprajñāta*) und „unbewußter“ (*asamprajñāta*). Nach 1, 17 hat der bewußte Samādhi vier Formen. Zuerst richtet sich das konzentrierte Denken auf grobe Objekte, d. h. auf Gegenstände, die aus den fünf Elementen bestehen. Da die Denksubstanz nach der Erkenntnistheorie des Yoga (und auch des Sāṃkhya) die Form ihres Objekts annimmt, ist sie also hier grob. Dann steigt man zu feineren Meditationsobjekten auf, z. B. zur Betrachtung der Tanmātras, des psychischen Apparates oder der Ur-Prakṛti. Während diese beiden Stufen, deren technische Namen *śavitarka* (etwa: mit Denken) und *śavicāra* (etwa: mit Ueber-Denken)²²¹ schon im Kanon der alten Buddhisten zur Bezeichnung von Yogazuständen vorkommen, in ihrer Beziehung (wenn auch nicht in ihrer genauen Bedeutung) deutlich sind, liegt die Sache bei den beiden anderen Arten, Wonne (*ānanda*) und Ichbewußtsein (*asmitā*), nicht so klar. Wir würden erwarten, daß nach der Betrachtung der groben und feinen Objekte ein Zustand eintritt, in welchem das Wonnegefühl ohne bestimmte Objektvorstellung herrscht und daß nach Aufgabe auch dieses Gefühls das reine Ichgefühl den vierten Zustand kennzeichnet. Vyāsas kurze Erklärung

läßt diese Auffassung immerhin als möglich erscheinen, aber Vācaspatimiśra sieht im Wonnegefühl und im Ichbewußtsein Begleitzustände der Objektsbetrachtung.

Glücklicherweise ergänzt unser Text im weiteren Verlauf die eben erörterte Einteilung des bewußten Samādhi. Daß diese Ergänzung den Eindruck des historisch späteren macht, weil sie mit fortgeschritteneren erkenntnistheoretischen Mitteln arbeitet, soll hier nicht weiter berücksichtigt werden; Sūtras und Kommentare fassen sie natürlich einfach als nähere Erläuterung des Vorangegangenen. Als Charakteristikum des bewußten Samādhi wird (1,41) die *Samāpatti* (wörtlich Erreichung, Vereinigung) genannt. Die Samāpatti ist erreicht, wenn die rajashaften und tamashaften Funktionen (*vyrtti*) des Citta zur Ruhe gekommen sind und seine reine Sattva-Natur so klar leuchtet, daß es das Meditationsobjekt (bzw. den Meditationsprozeß oder das Meditationssubjekt) so rein wiedergibt wie ein Kristall die Farbe seiner Unterlage. An der Samāpatti werden nun ebenfalls vier Formen unterschieden, aber im Gegensatz zu den eben beschriebenen vier Formen des bewußten Samādhi sind hier Wonnegefühl und Ichbewußtsein nicht berücksichtigt, sondern die Vierzahl wird dadurch erreicht, daß die beiden ersten Stufen *śavitarka* und *śavicāra* in zwei entsprechenden höheren überwunden werden.

Auf der ersten Stufe (*śavitarka*) ergibt die Meditation eines groben Objekts erst eine verwirrte Samāpatti, weil hier das reine Bild des Gegenstandes noch mit seiner Wortbezeichnung und seinem Begriff durch die Fiktion (*vikalpa*) der Denksynthese vermischt erscheint. Die Ueberwindung dieses Zustandes beschreibt Yogasūtra 1,43 folgendermaßen: „Wenn das Denken, von Assoziationen (*smṛti*) gereinigt, gleichsam seine eigene Form (die in „Erfassen“ besteht) aufgegeben hat und allein den Gegenstand der Betrachtung wiedergibt (gleichsam die Form des „zu Erfassenden“ angenommen hat), dann wird die Samāpatti als *nirvitarkā* (Negation von *śavitarkā*) bezeichnet.“ Von dieser Art der Objektschau sagt Vyāsa, sie sei die höchste Wahrnehmung (*pratyakṣa*) und die Grundlage für die Erkenntnisse durch Mitteilung (*śruta*) und durch Schlußfolgerung (*anumāna*). Diese Feststellung ist von Wichtigkeit für die Geschichte der indischen Philosophie, denn die Auffassung der von aller Denksynthese freien Objektanschauung als der Grundlage aller Erkenntnis ist der Kern-

punkt der Erkenntnistheorie des großen Mahāyānalogikers Dharmakīrti, mit dem wir uns im nächsten Kapitel beschäftigen werden. Ganz entsprechend verhält es sich bei der Betrachtung der feinen Objekte. Solange noch Raum, Zeit und Kausalität in ihr Bild einbezogen werden, heißt die Samāpatti noch *savicārā*, und wenn diese wegfallen, so daß das feine Objekt ganz rein die Denksubstanz erfüllt, dann ist die Samāpatti *nirvicārā* (Negation von *savicārā*).

Soviel vom bewußten Samādhi, der auch „samenhaft“ (*sabīja*) heißt, weil er äußeren Objekten entstammt. Der unbewußte Samādhi²²² aber ist „ohne Samen“ (*nirbīja*), denn er hat kein äußeres Objekt mehr als Stütze. Wegen dieser Artverschiedenheit ist er auch nicht einfach vom bewußten Samādhi aus erreichbar, denn eine Uebung mit Stützen führt nicht zur Stützenlosigkeit, vielmehr ist das direkte Mittel für den unbewußten Samādhi die absolute Indifferenz (*para-vairāgya*) wegen ihrer Eigenschaftslosigkeit, wegen ihrer nur im Ablassen bestehenden Natur. Aber auch bei Erreichung des unbewußten Samādhi ist die Erlösung noch nicht unbedingt gesichert. Die in den früheren Stadien bewirkten Eindrücke (*saṃskāra*) — jeder Vorgang im Citta ruft ja solche hervor — werden zwar von den Saṃskāras des unbewußten Samādhi unterdrückt, aber nur strenges Durchhalten kann ihr Wiederauftauchen verhindern. Schließlich bleibt nichts übrig als die Saṃskāras des unbewußten Samādhi, und diese geben dem Citta keine Aufgabe, sie vernichten sich selbst, und mit ihnen löst sich das Citta in die Ur-Prakṛti auf. Das Spiel der Guṇas ist für den scheinbaren Besitzer dieses nunmehr in die Prakṛti zurückgekehrten psychischen Apparates beendet, dieser Puruṣa ist absolut geworden, aber die Entfaltung des Entfalteten geht für all die anderen Unerlösten weiter. Doch man vergesse nicht: die Erreichung der Ab-solutheit (*kaivalya*) ist hinsichtlich des Puruṣa eine ungenaue bildliche Ausdrucksweise, denn der Puruṣa ist ewig absolut.

Mit dieser kurzen Skizze des Yogasystems müssen wir uns hier begnügen. Vieles, was nur ungern entbehrt werden kann, mußte unberührt bleiben, so die eingehende Erörterung der Meditationsobjekte, ferner die wunderbaren Fähigkeiten, welche der Yogin im Laufe der Uebungen erwirbt, die verschiedenen Ebenen (*bhūmi*), nach deren Erreichung die Yogins in Klassen eingeteilt werden u. a. m. Aber weit hinaus über eine getreue Darstellung des Yogasystems nach Patañjali

und Vyāsa liegen ja im Yoga noch eine Reihe von Problemen, die für Indiens Kultur von erheblicher Bedeutung sind. Da sind historisch die großen Zusammenhänge nach rückwärts mit dem im alten Buddhismus und im großen Epos dargestellten Yoga, nach vorwärts mit dem späteren Buddhismus, vor allem mit jener Mahāyānaschule, deren einer Name „Yogācāra“ (Wandel im Yoga) ist. Da sind die Beziehungen zu dem alten Tapas einerseits und zum Haṭhayoga andererseits, von dem allein aus die mystischen Tantras brahmanischer und buddhistischer Observanz verstanden werden können. Vor allem aber ist nicht zu vergessen, daß diese psychische Praxis nie aus Büchern allein vollkommen begriffen werden kann. Erlebnisse wollen nacherlebt werden, zum mindesten aber von einer Psychologie verstanden werden, wie sie Europa eben erst in Angriff genommen hat. Erst eine Psychologie, welche nicht einfach ihre Methoden aus der Physik entlehnt, sondern sich im Reiche des Psychischen selbständig gemacht hat, wird uns die Wege des Yoga verständlich machen können.

9. KAPITEL: DER SPÄTERE BUDDHISMUS

Vor allem gilt es, den Begriff des späteren Buddhismus, um den es sich in der folgenden Skizze handeln soll, etwas einzuschränken. Wir haben im fünften Kapitel den älteren Buddhismus betrachtet, wie er sich in dem in der Pālisprache abgefaßten Kanon der Theravādins darstellt. Beim Abhidhammapiṭaka haben wir auf die Jahrhunderte späteren Kommentare zum Kanon und auf die darauf gestützte weitere selbständige Literatur hingewiesen, welche bis auf den heutigen Tag, besonders in Birma, nicht nur gepflegt, sondern auch erfolgreich fortgesetzt worden ist. Hier ist durch philosophische Spezialarbeit bei engster Fühlung mit den altheiligen Grundwerken mancher Fortschritt in der systematischen Abrundung des altbuddhistischen Weltbildes zu verzeichnen. Aber nicht dieser Gedankenkreis soll hier unter späterem Buddhismus verstanden werden, sondern jene Lehren, die, teilweise weit abweichend von dem, was wir bisher als Buddha-lehre kennengelernt haben, in der klassischen Hochsprache Indiens, im Sanskrit aufgezeichnet oder nachträglich aus Mundarten in dasselbe übertragen worden sind. Wir dürfen diesen Buddhismus zusammenfassend „Sanskrit-Buddhismus“ nennen, obwohl die im Sanskrit abgefaßten Werke zum größten

Teil verlorengegangen sind und sich nur in Uebersetzungen frommer Chinesen und Tibeter erhalten haben. Dieser Umstand macht den Gegenstand dieses Kapitels besonders schwierig, weil dadurch die Quellenforschung überwiegend dem Kenner des Chinesischen oder Tibetischen vorbehalten ist, die Uebersetzungen aber noch sehr spärlich sind. Die Bedeutung dessen jedoch, was sich heute schon erkennen läßt, ist so groß, daß der Versuch einer wenn auch nur vorläufig gültigen Zusammenstellung hier nicht unterlassen werden durfte.

Schon bei Besprechung des Kathāvattu konnten wir unter den zahlreichen vom orthodoxen Standpunkte des Theravāda als ketzerisch widerlegten Behauptungen auf neue Tendenzen in der Buddhologie hinweisen. Diese Neigungen müssen gewachsen sein, denn im Anfang unserer Zeitrechnung sehen wir im nordwestlichen Indien neue Religionsbildungen auftreten, die sich den zusammenfassenden Namen Mahāyāna (das große Fahrzeug, nämlich zur Ueberschreitung des Ozeans des Samsāra)²²³ beilegen und die ältere Form der Lehre mit dem abschätzigen Worte Hīnayāna (das geringe Fahrzeug) bezeichnen. Hatte die alte Lehre in ihrer einfachsten Form sich damit begnügt, dem historischen Buddha eine Reihe von Dubletten als Vorläufer in vergangenen Zeitaltern voranzustellen, so entwickelte man nun göttliche Buddhatypen rein geistiger Art, die schließlich, auf einen Urbuddha zurückführend, eine Art Monotheismus ergeben. Aus der Verehrung des historischen Meisters wird die liebende Hingebung an den göttlichen Buddha oder die göttlichen Buddhas, wahrscheinlich nicht ohne Mitwirkung der zeitlich und örtlich nahestehenden Bhakti, welche wir in der Bhagavadgītā kennengelernt haben. Was aber vor allem den „großen“ vom „geringen“ Heilspfade unterscheidet, ist das Ziel und der Umfang des Kreises, der dies Ziel ins Auge fassen konnte. In der alten Form war es wesentlich der buddhistische Mönch, der, in den Versenkungsstadien das Ideal der Indifferenz erstrebend, zum Arhat geworden das Nirvāṇa erreichen konnte. Das Ziel des Mahāyāna ist aber nicht mehr der Zustand der Heiligkeit (*arhattva*), sondern die Anwartschaft auf die Buddhaschaft; man strebt danach, ein Bodhisattva zu werden, um so zur Erlösung der gesamten Menschheit und nicht nur zu seiner eigenen beizutragen, wozu freilich zahllose Wiedergeburten erforderlich sind. Dies Ziel ist jedoch

nicht nur dem Mönch, sondern auch dem Laien erreichbar, und die Mittel dazu sind Liebe und Freigebigkeit. All diese Züge (teilweise schon im Suttapiṭaka vorbereitet) sind keimhaft in den häretischen Thesen des Kathāvatthu erkennbar, über die Entwicklung im einzelnen sind wir jedoch nicht unterrichtet. Wir dürfen uns aber trotz des großen Unterschiedes, der aus dem Angedeuteten hervorgeht, die Grenzlinie zwischen Hīnayāna und Mahāyāna nicht scharf denken, vielmehr liegen die Verhältnisse ganz ähnlich wie in den hinduistischen Religionen, die trotz scharfer theoretischer Gegensätze praktisch oft miteinander verfließen. Der enge Rahmen unserer Betrachtungen gestattet uns aber nicht, bei diesen religiösen Verhältnissen zu verweilen²²⁴, wir müssen uns den philosophischen Gedanken zuwenden, die im Schoße der buddhistischen Schulen des Hīnayāna und des Mahāyāna etwa im Laufe der ersten acht nachchristlichen Jahrhunderte auf indischem Boden gedacht worden sind.

In diesen Schulen zeigt sich nun trotz aller Unterschiede eine gewisse Familienähnlichkeit, die natürliche Wirkung der gemeinsamen Verwurzelung in den Grundlehren des Stifters, dessen Gedanken richtig zu interpretieren sie ja alle behaupten, im Hīnayāna mit stärkerem Festhalten am Alten, im Mahāyāna durch eine „tiefer“ eindringende Interpretation und gestützt auf angeblich „später“ durch den Buddha geoffenbarte Lehren. Diese Verwandtschaft scheint mir treffend im Sarva-darśana-saṃgraha, dem bekannten brahmanischen Handbuche aus dem 14. Jahrhundert über die philosophischen Systeme, zusammengefaßt²²⁵: „Alles ist momentan (*kṣaṇika*), alles ist Leiden (*duḥkha*), alles ist individuell (*svalakṣaṇa*), alles ist leer (*śūnya*).“ Diese vier Aspekte haben ihre Wurzel in der alten Lehre und charakterisieren, wenn man sie weit genug faßt, das Gemeinsame der späteren buddhistischen Philosophie. Wir versuchen es deshalb, sie im einzelnen deutlich zu machen.

Der Begriff der Momentanheit ist die verschärfte Äquivalenz für den alten Ausdruck „Nicht-Ewigkeit“ (*anityatā*), dem wir im fünften Kapitel begegnet sind. Alles, was existiert, ist momentan. Was aber ist dann Existenz? Existenz (*sattva*) ist praktische Wirksamkeit (*arthakriyākāritva*), und diese ist entweder sukzessiv oder nicht-sukzessiv, ein Drittes ist nicht möglich, also kann Existenz nichts Beharrendes sein. Diese Auflösung der beharrenden Existenz in Wirkungs-

momente und die Einsetzung dieser Momente als einziger Gegebenheiten — auch die Zeit als Ganzes ist nicht — zeigt deutlich die Feindschaft gegen alle Substratideen, welche sich im alten Buddhismus vor allem an dem Hauptbeispiel des Ātman manifestierte. Der zweite Gedanke, daß alles Leiden sei, ist uns von früher geläufig. Er war nicht nur den Buddhisten selbstverständlich, sondern er ist ja allen indischen Systemen eine Tatsache, wenn auch nicht gerade in dieser Form des Ausdrucks. Auch wir tun gut, hier weniger die pessimistische Seite zu betonen als vielmehr die Grundrichtung, die sich hier andeutet, nämlich die Tendenz zur Abwendung vom Empirischen, die metaphysische Gerichtetheit alles indischen Denkens. Alles ist individuell, lautet der dritte Satz, der ebenfalls altbuddhistische Gedanken wieder spiegelt. Das Wort *svalakṣaṇa*, das wir hier mit „individuell“ wiedergeben, bedeutet genauer „durch sich selbst charakterisiert“ und besitzt ein Synonym in dem Wort *prthak*, welches „einzeln“, „unabhängig“ bedeutet. Der Isolierung des einzelnen Moments unter Leugnung seiner Zugehörigkeit zu einem Zeitganzen, im Gegensatz z. B. zu der Lehre der Vaiśeṣikas, entspricht die Isolierung jeder Gegebenheit gegenüber allen den Beziehungen, die das Einzelne mit einer übergeordneten zusammenfassenden Wesenheit verbinden; es wird also der Begriff der Inhärenz, wie wir ihn im Nyāya-Vaiśeṣika kennengelernt haben, durchgehends geleugnet: es gibt nur Einzelnes, nicht Teile, die einem selbständigen realen Ganzen inhärieren; es gibt nur Einzelfälle und das einzelne Ding ist nicht Träger eines für sich existierenden Allgemeinbegriffes; der Substanzbegriff, sofern er durch die Inhärenz von Qualitäten konstituiert ist, hat hier keinen Sinn mehr, wo die Qualitäten selbständig neben der Substanz stehen, so daß die Begriffe Substanz und Qualität aufgehoben sind. Endlich viertens: „alles ist leer“. Der Begriff der Leerheit (*śūnyatā*) ist auch dem Pālikanon nicht fremd²²⁶, aber beherrschendes Schlagwort ist er erst im Sanskrit-Buddhismus geworden, besonders für die negativistische Schule, welche den Namen Śūnyavāda (Leerheitslehre) trägt. Im Sinne der Substanzlosigkeit beherrscht der Gedanke der Leerheit aber in mannigfachen, oft sehr subtilen Schattierungen die ganze spätere buddhistische Philosophie.

Diese Philosophie pflegt nun in vier große Richtungen eingeteilt zu werden, von denen zwei zum Hīnayāna und zwei

zum Mahāyāna gehören. Ihre Hauptunterscheidungsmerkmale liegen nach dem Zeugnis der sie bekämpfenden brahmanischen Philosophenschulen auf erkenntnistheoretischem Gebiet. Danach halten die beiden ersten die Außenwelt für wirklich und erkennbar, und zwar die einen für direkt wahrnehmbar, die anderen nur für erschließbar, während in der zweiten Gruppe die einen die Innenwelt allein als gegeben ansehen und der Außenwelt die objektive Realität absprechen, die andern aber Innenwelt wie Außenwelt negieren. Sicherlich ist diese Differenzierung wesentlich, aber die vielfachen Schattierungen, welche sich innerhalb der einzelnen Schulen hinsichtlich des Außenweltsproblems gebildet haben, werden bei fortschreitender Erforschung der tibetischen und chinesischen Uebersetzungen das Bild viel komplizierter gestalten, als es die aus praktischen Gründen vereinfachende Darstellung der schon heute als nicht immer zuverlässig erkannten brahmanischen Darstellungen bietet. Der schon öfter gemachte Versuch, die genannten vier Richtungen durch Fachausdrücke der europäischen Philosophie zu verdeutlichen, sei hier vermieden, da dadurch allzuleicht störende Assoziationen verursacht werden und die Eigenart der Standpunkte nur sehr unvollkommen gekennzeichnet wird, vielmehr soll die folgende kurze Skizze direkt an die Gedanken selbst heranzuführen.

Die Anhänger der ersten hier zu besprechenden Richtung sind unter zwei Namen bekannt: *Sarvāstivādins* oder *Vaibhāṣikas*. Der erste Name geht auf den philosophischen Grundgedanken der Schule und bedeutet „Anhänger der Lehre, daß alles existiert“, der zweite deutet auf ihre literarische Grundlage und besagt „Anhänger der *Vibhāṣā*“.

Die Schule der *Sarvāstivādins*, welche in sehr alte Zeit zurückreichen muß, da ihre Lehre: „alles existiert“ schon unter den Häresien des *Kathāvatthu* erwähnt wird, besaß nämlich eine eigene von der der *Theravādins* abweichende Sammlung von *Abhidharmatexten* im Sanskrit, deren Redaktion von der Tradition dem Konzil unter *Kaṇiṣka* (1. Jahrhundert n. Chr.) zugeschrieben wird. Zu diesen Texten wurde, wahrscheinlich im 2. Jahrhundert n. Chr., ein großer Kommentar verfaßt (*mahāvibhāṣā*), dessen vorzugsweise Benutzung den Anhängern des *Sarvāstivāda* den Namen *Vaibhāṣikas* eintrug²²⁷. Die Schwierigkeiten der großen *Vibhāṣā* veranlaßten dann den bedeutenden Denker *Vasubandhu* (4. oder

5. Jahrhundert) den Stoff von neuem in einem Werke namens Abhidharmakośa zu behandeln, der wiederum von Yaśomitra und Sanghabhadra kommentiert, verbessert und bearbeitet worden ist. Auf Grund dieser Werke, von denen freilich nur Yaśomitras Kommentar im Sanskritoriginal erhalten ist, während uns alles andere nur in tibetischen und chinesischen Versionen vorliegt, läßt sich folgendes Bild von der Lehre der Sarvāstivādins gewinnen²²⁸.

Der Grundsatz der Lehre: „alles existiert“ (*sarvam asti*) will besagen, daß alle Dharmas, d. h. alle nur durch sich selbst charakterisierten Gegebenheiten, real sind. Aus diesen Gegebenheiten durch angemessene Gruppierung ein zusammenstimmendes Bild der äußeren und inneren Welt herzustellen, ist das Problem, um das sich die Philosophie der Sarvāstivādins vor allem bemüht hat. Was diese Bemühung von der älteren buddhistischen Scholastik unterscheidet, ist die Tendenz zur Objektivität, die größere Fähigkeit zu logischer Ordnung und die Einführung einer den buddhistischen Grundsätzen angepaßten Atomtheorie. Aber die neuen Ordnungen und Ideen sind nicht nur tatsächlich mit dem Alten verknüpft, sondern sie verschmähen es auch nicht, mit dem Alten zusammenzustehen. So finden wir die Aspekte der älteren Zeit mit dem Neuen Seite an Seite. Da haben wir einmal den Aspekt der fünf Skandhas, in welche der älteste Buddhismus die physische und psychische Persönlichkeit zerlegt, um die Abwesenheit jeglichen konstanten Substrats im Menschen deutlich zu machen. Sie sind (um schon Gesagtes zu wiederholen): Rūpa (etwa „Materie“), Vedanā (Empfindung angenehmer, unangenehmer oder indifferenter Art), Saṃjñā (Wahrnehmung und Vorstellung), Saṃskāra (Gestaltungskräfte), Vijñāna (geistiges Bewußtsein). Es ist deutlich, daß die ursprüngliche Absicht dieser Skandha-Aufzählung nicht eine Klassifikation der gesamten Dharmas gewesen sein kann, sondern nur ein Versuch, die menschliche Person in ihre wesentlichsten Faktoren zu zerlegen, wobei die Begriffssphären noch nicht klar geschieden sind, indem z. B. der weite Begriff des Vijñāna einfach neben den engen der Empfindung gestellt ist. So darf man die Einordnung der 75 Dharmas unter die fünf Skandhas als einen freilich schon durch die ältere Scholastik nahegelegten Versuch des späteren Sarvāstivāda betrachten, alte geheiligte Aspekte auch auf fortgeschrittenerem Standpunkt zu wahren. Eine andere ebenfalls in die alte Zeit

zurückgehende Betrachtungsweise gibt uns eine schärfere und begrenztere Beschreibung der Beziehung von Außen- und Innenwelt in den 12 *Āyatanas* oder Bereichen: den Bereichen des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens, Tastens und Denkens entsprechen die sechs entsprechenden menschlichen Vermögen in dem Sinne, daß z. B. das Sehvermögen Farbe und Form als Objekt hat und die nicht-sinnlichen Objekte die speziellen Objekte des Geistes sind. Einen Schritt weiter geht die Einteilung in 18 *Dhātus* oder Elemente, welche den Strom (*saṃtāna*) der Geschehnisse ausmachen, den der unphilosophische Mensch als Persönlichkeit ansieht. Hier treten zu den vorher genannten 12 Faktoren noch 6 weitere, nämlich die aus der Beziehung von Sinnesvermögen und Objekten resultierenden 6 Bewußtseinszustände²²⁹. Die fortgeschrittenste Fassung endlich teilt alle Dharmas (75 im Sarvāstivāda, 100 in der teilweise abweichenden Einteilung des Yogācāra) in fünf nach der Logik der Tatsachen formulierte Kategorien ein: 1. Rūpa oder Materie, 2. Citta oder Geist, 3. Caitasikā dharmāḥ oder geistige Gegebenheiten, 4. Citta-viprayuktā dharmāḥ oder vom Geistigen verschiedene Gegebenheiten, d. h. solche, welche weder als materiell noch als geistig gelten können, 5. Asaṃskṛtā dharmāḥ oder unbedingte Gegebenheiten.

Betrachten wir nun den Rūpa-Begriff etwas näher, so haben wir zunächst zwischen den vier Grundelementen (*mahābhūta*) Erde, Wasser, Feuer, Luft und dem davon Abgeleiteten (*bhautika*) zu unterscheiden. Dabei ist vor allem zu bemerken, daß der allgemein indische Begriff der groben oder großen Elemente (*mahābhūta*) hier mehr im Sinne von Kräften als von Substanzen gebraucht wird. Diese Kräfte sind doch aber wiederum materiell, insofern sie atomisch sind. Die Atomtheorie der Sarvāstivādins (welche von einem Teil der Yogācārins als relative Wahrheit zugelassen, aber von Dignāga in seinem Werk *Ālambana-parīkṣā* abgelehnt wurde) unterscheidet sich von jener der Vaiśeṣikas dadurch, daß ihr die Atome nicht als ewig gelten, was der alten buddhistischen Substratfeindschaft gemäß ist. Man unterscheidet 14 Atomarten (*paramāṇu*), nämlich die vier Grundatome fünf Atome der Sinnesvermögen und fünf Atome der Sinnesobjekte. Erst die Kombination dieser Atome bildet die sinnlich wahrnehmbare Welt, da die Atome der Mahābhūtas, ähnlich den Guṇas im Sāṃkhya, transzendent sind. Ein solches Atomaggregat

(*saṃghāta-paramāṇu*) besteht mindestens aus acht Atomarten, nämlich aus vier Grundatomen und vier Objektsatomen, und mindestens aus 16 Einzelatomen, da jedes Objektsatom aus vier Grundatomen abgeleitet ist, ohne welche es nicht sein könnte. Bei belebten Wesen handelt es sich mindestens um neun Arten, da das Tastatom noch hinzutritt, bei den Sinnesorganen um zehn, da das Atom des betreffenden Sinnesvermögens noch hinzutritt. Hierbei ist streng daran festzuhalten, daß jeder Dharma etwas Selbständiges ist (Aufhebung der Kategorien Substanz und Attribut, wie oben gesagt), daß also z. B. die rote Farbe ein besonderes Atom in Gegenstand und Organ ist. Somit sind alle Wahrnehmungsinhalte in Wahrheit nur subjektive Zusammenstellungen einiger einfacher Gegebenheiten.

Die zweite Kategorie Citta oder Geist umfaßt die in den letzten sechs Dhātus repräsentierten Bewußtseinszustände, zu denen in der Liste der Yogācārins noch zwei weitere Faktoren hinzutreten, nämlich die Tendenz zur Ātmantheorie (*kleṣṭa-mano-vijñāna*) und die Grundlage alles Geistigen, das *ālayavijñāna*, wovon nachher. Gerade dieser Yogācāra-Gedanke aber, alles Geistige als Ausfluß einer letzten Einheit zu betrachten, war nicht Sache des strengen Sarvāstivāda (obwohl sich auch solche Tendenzen später gelegentlich zeigen), vielmehr sieht er die geistigen Elemente (*caitasikadharmas*), welche ähnlich den großen Elementen der Materie in den verschiedensten Kombinationen die unendliche Mannigfaltigkeit der geistigen Erscheinungen bilden, als gesondert neben dem Citta stehende, selbständige Gegebenheiten an. Auf ihre Einteilung und Aufzählung im einzelnen einzugehen, müssen wir uns hier versagen, erwähnt sei nur, daß die Sarvāstivādins 10 allgemeine geistige Gegebenheiten wie Empfindung, Vorstellung usw. annehmen, ferner 10 ethisch wertvolle (*kuśala*) wie Glaube, Selbstbeherrschung usw., eine Reihe ethisch schlechter wie Verblendung, Zorn usw. und eine Gruppe verschiedener überschüssiger.

Als vierte Kategorie werden 14 Gegebenheiten aufgezählt, die weder geistig noch materiell sind (*citta-viprayukta*). Sie haben viel Widerspruch hervorgerufen, indem man sie teils nicht als real anzusehen bereit war, teils anderen Kategorien zuteilen wollte. Es handelt sich dabei im wesentlichen um regulative Prinzipien sehr verschiedener Art, welche sekundärer Dharmas zu ihrer Wirkung bedürfen. Da finden

wir Kräfte, welche die ein persönliches Leben bildenden Dharma-Kombinationen im positiven und negativen Sinne regulieren (*prāpti*, *aprāpti*), da sind die Kräfte des Entstehens, Bestehens und Vergehens, kurz der Vergänglichkeit (*utpāda*, *sthiti*, *jarā*, manchmal auch *anītyatā*), welche alle bedingte Existenz kennzeichnen und nur den drei sogleich zu nennenden nicht-bedingten (*asamskrta*) Dharmas fehlen, ferner Kräfte, welche den Lauten, Worten, Sätzen ihre Bedeutung verleihen, und einiges andere.

Die Kategorie der nicht-bedingten Gegebenheiten (*asamskrta*) endlich, welche also nicht verursacht, außer der Zeit, nicht aktiv und leidenschaftsfrei sind, umfaßt bei den Sarvāstivādins drei Dharmas, nämlich den ewigen und allgegenwärtigen Aether (*ākāśa*) und zwei weitere, welche historisch als Spaltung des ursprünglich einzigen unbedingten Faktors, nämlich des Nirvāṇa, anzusehen sind: das Aufhören der Befleckungen und Leidenschaften auf bewußtem Wege (*pratisamkhyā-nirodha*), welches je nach der wegfallenden Bindung vielfach eingeteilt wird, und das unbewußte Schwinden der für das unerlöste Leben notwendigen Bedingungen (*apratisamkhyā-nirodha*). Die Yogācārins fügen den genannten drei noch zwei weitere Dharmas, welche Yogastufen repräsentieren, hinzu und rechnen diese fünf zur relativen Wahrheit, während die höchste Wahrheit durch einen sechsten Dharma, die „Soheit“ (*tathatā*, wovon später), ausgedrückt ist.

Ueberblicken wir die Gesamtheit der hier angedeuteten Dharmas (75 im Sarvāstivāda, 100 im Yogācāra) und erinnern uns, daß sie alle reale, momentane und selbständige Gegebenheiten sind, zwischen denen das Verhältnis von Substanz und Qualität, von Teil und Ganzem usw. nicht bestehen kann, so sehen wir die große Bedeutung der Kausalität als der einzigen Beziehung, welche diese nach der strengen Theorie ganz gleichwertigen Bausteine in die notwendigen Verbindungen zusammenordnen kann. Die Bedeutung der Kausalität ist schon in den ältesten buddhistischen Kreisen erkannt worden und hatte dort gemäß dem ausschließlichen Heilscharakter der alten Predigt ihren Ausdruck in dem Kausalnexus (*pratītyasamutpāda*) gefunden, der in den buddhistischen Schulen aller Zeiten als Fundamentalsatz lebendig geblieben ist. Die Ungeklärtheit des logisch-technischen Details, auf die wir schon im fünften Kapitel hingewiesen haben, hatte aber bereits die ältere Scholastik zur Weiterarbeit in ihrer

Durchdenkung angeregt, wofür das Abhidhammapiṭaka der Theravādins Zeugnis ablegt. In noch höherem Maße ist das im späteren Sanskrit-Buddhismus geschehen, dessen verschiedene Schulen in der Hauptsache dieselben Hauptkategorien unterscheiden. Es werden nämlich vier Haupttypen (*pratyaya*) unterschieden, welche sich bei genauerer Betrachtung auf zwei reduzieren, nämlich 1. die **Hauptursache** (*hetu-pratyaya*), d. h. die direkte kausale Beziehung zwischen zwei Dharmas, und 2. die **Ursachen zweiten Ranges** (*adhipati-pratyaya*), d. h. der indirekte Einfluß, den jeder Dharma auf jeden anderen ausüben kann. Unter diese zweite Kategorie fallen eigentlich die beiden folgenden, welche aber ihrer Wichtigkeit wegen besonders gezählt werden. Da ist 3. die **unmittelbare Veranlassung** (*samanantara-pratyaya*) eines geistigen Dharma (*caitasika*) durch einen anderen. Da alles Geistige in dem Ablauf des Karman-Gesetzes ursächlich (vgl. no. 1) begründet ist, muß ein einzelner Caitasika-dharma hinsichtlich des durch ihn veranlaßten folgenden kausal anders abgeschattet sein. Diese Abschattung erscheint noch etwas anders, wenn aus dem Sanskritterminus neben dem unmittelbaren Vorhergehen noch die Gleichartigkeit (*sam = sama, samāna*) herausgelesen wird. In diesem Falle gilt nur ein gleichartiger Moment ohne Rücksicht auf dazwischenliegende andersartige als unmittelbar vorangehende Veranlassung²³⁰. Endlich haben wir 4. die **objektive Beziehung** (*ālambana-pratyaya*), d. h. die Fähigkeit aller Dharmas, als Objekte der Außensinne oder des Innen sinns Vorstellungen hervorzurufen. Auch hier würde die Hauptursache (no. 1) im Karman liegen.

Besondere Abschattungen werden noch von den einzelnen Schulen in verschiedener Weise innerhalb der Hauptkausalität (no. 1) unterschieden. Wir heben einige aus der Liste der Sarvāstivādins heraus. Da wird z. B. von gleichzeitiger Kausalität (*sahabhū-hetu*) gesprochen, wenn mehrere Dharmas an einer Wirkung zu gleicher Zeit beteiligt sind oder wenn mehrere Dharmas sich gegenseitig beeinflussen, wie z. B. die Grundatome im Atomaggregat (*saṃghāta-paramāṇu*). Ferner wird der besonderen Kausalität der toten Materie gedacht, wo die Beziehung der Homogenität (*sabhāga-hetu*) zwischen Ursache und Produkt herrscht.

Die feinen Untersuchungen auf dem Gebiet der Kausalität, die wir soeben in aller Kürze angedeutet haben, würden mit

der Theorie von der Momentanheit alles Existierenden in Schwierigkeiten geraten, wenn sie nicht ergänzt würden durch die Lehre, daß alle Dharmas in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft existieren, eine Idee, die schon im Kathāvatthu von den Theravādins bekämpft wird. Aber werden denn nicht — so könnte man einwenden — durch solche Existenz in allen drei Zeiten alle Dharmas zu Konstanten und wo bleibt dann der buddhistische Grundsatz des ewigen Wechsels? Um diesem Einwand zu begegnen, unterscheiden die Sarvāstivādins bei allen Dharmas zwei Ebenen: einmal das potenzielle Wesen eines Dharma (*dharma-svabhāva*) und dann seine momentane Manifestation (*dharma-lakṣaṇa*). Verstehen wir also „existieren“ als „potenziell existieren“ und fassen wir alle Dharmas als Kraftquellen in gewissem Sinne, so kann man sagen, daß alles immer existiert, trotzdem es nur momentane Manifestationen gibt. Selbst im Zustand der absoluten Ruhe, im Nirvāṇa, sollen die Dharmas noch irgendwie existieren, obwohl ihre Erscheinungskraft für immer unterdrückt ist. Man sieht, wieviel Probleme bei weiterem Durchdenken dieser komplizierten Auffassung sich ergeben können, und begreift, daß das Verhältnis zwischen Wesen und Erscheinungsform der Dharmas einen viel erörterten und umstrittenen Diskussionsgegenstand in den Schulen bildete.

An die dargestellte Auffassung der Dharmas schließt sich die Erkenntnistheorie der Sarvāstivādins in natürlicher Weise an. Aus der absoluten Unabhängigkeit der einzelnen Gegebenheiten und aus ihrem momentanen Aufblitzen folgt, daß eine gegenseitige Berührung oder Beeinflussung zwischen ihnen nicht möglich ist. Aber nach den Kausalitätsgesetzen erscheinen gewisse Dharmas immer in Gesellschaft gewisser anderer. So bewirkt das Nebeneinanderauftreten eines Farbenmoments (*rūpa*), eines Moments des Gesichtssinnstoffes (*cakṣus*) und eines Moments des reinen Bewußtseins (*citta*) die Farbenempfindung. Die Beziehung „Koordination“ (*sā-rūpya*, wörtlich Ähnlichkeit) sorgt dabei dafür, daß die notwendige Reihenfolge eingehalten wird und nicht etwa Erkenntnis von Gesichtssinn statt von Farbe eintritt. Die Frage nach der Realität der Außenwelt kann in unserer Schule nicht gestellt werden, da bei der Unabhängigkeit aller Dharmas der Unterschied von außen und innen nicht vorhanden ist. Trotzdem wird unter Berufung auf die bildliche Ausdrucksweise, deren sich der Buddha selbst bedient hat,

von Seele, von inneren und äußeren Gegebenheiten gesprochen. In diesem Sinne wird Rūpa als äußerlich bezeichnet, wenn es sich um Teile eines andern Persönlichkeitsstromes (*saṃtāna*) sowie seiner Kräfte und Objekte handelt, als innerlich aber hinsichtlich des eigenen Stromes, seiner Kräfte und Objekte; oder man unterscheidet die Sinne als „zum Selbst gehörige Grundlagen“ (*adhyāt māyatana*) und die Objekte als äußere (*bāhyāt māyatana*). Die Grundtheorie konnte eben den sonst üblichen Gebrauch nicht umstürzen, man blieb sich aber der Bildlichkeit dieser Ausdrucksweise nach Kräften bewußt.

Endlich ist auch die Erlösungslehre ganz auf der Dharma-Theorie aufgebaut. Alle Gegebenheiten des gewöhnlichen Lebens sind von Leidenschaften überschwemmt (*sāsrava*) und in beständigem leidvollem Wechsel. Jeden Dharma klar herauszuerkennen, als letzterreichbare Gegebenheit zu erfassen, ihn von den Leidenschaften zu reinigen und so zur Ruhe zu bringen — das führt zum Ziel, zum Nirvāṇa. Dem vorher erörterten Standpunkt unserer Schule gemäß darf hier nicht an Vernichtung, sondern nur an Sterilisierung der Gegebenheiten gedacht werden, denn nur die Manifestationsfähigkeit der Dharmas hört im Nirvāṇa auf, nicht ihr Wesen, das aber nun, jeder Aeüßerung unfähig, einen Zustand vollkommener unbewußter Ruhe verbürgt.

Dicht neben die Lehren der Vaibhāṣikas, wie wir sie soeben skizziert haben, sind die Anschauungen der anderen philosophischen Richtung des Hīnayāna zu stellen, der S a u t r ā n t i k a s. Wie die Vaibhāṣikas ihren Namen von der Vibhāṣā, dem Kommentar zum Abhidharma, tragen, so bedeutet der Name Sautrāntikas: Anhänger der Sūtrāntas (*sūtrānta* ist Synonym zu *sūtra*), d. h. also, daß diese Schule sich nicht auf die dritte, sondern auf die zweite Abteilung des buddhistischen Kanons (natürlich in einer Sanskritredaktion) stützt. Soweit sich aber bis jetzt bei dem Mangel größerer buddhistischer Quellenwerke aus der brahmanischen Literatur erkennen läßt, scheint der Sarva-Siddhānta-Saṃgraha²³¹ recht zu haben, wenn er sagt, daß nur ein kleiner Unterschied (*alpa-bheda*) die Sautrāntikas und Vaibhāṣikas trenne²³². Daher erklärt sich auch, daß Vasubandhu in seinem oben besprochenen Werke auch einige Sautrāntika-Ideen berücksichtigt hat²³³, welche sein Nachfolger Sanghabhadra wieder auszuschneiden bemüht ist²³⁴.

Von einzelnen Diskrepanzen, wie die Einordnung der Sprach-

kräfte unter die Rūpa-Gruppe statt unter die Kategorie der Citta-viprayukta-Dharmas, welche zum Saṃskāra-skandha zählen, der Leugnung einiger von den Vaibhāṣikas als real angenommener Kräfte, der Auffassung, daß nur Farben, nicht Formen wirklich seien, daß die Atome keine Berührung haben könnten u. a. m. abgesehen, scheinen die hauptsächlichsten Unterschiede gegenüber der Vaibhāṣikadoktrin in folgendem zu liegen. Hinsichtlich der Natur der Dharmas, an deren Realität die Sautrāntikas ebenfalls fest glauben — Śaṃkara²³⁵ faßt sie deshalb mit den Vaibhāṣikas unter dem Namen Sarvāstivādin zusammen — legen sie kein Gewicht auf die Spekulationen der Vaibhāṣikas über die Essenz der Dharmas im Gegensatz zu ihrer Manifestation. Infolgedessen billigen sie nur der Gegenwart volle Realität zu, nicht aber auch der Vergangenheit und Zukunft, wie wir es bei den Vaibhāṣikas kennengelernt haben. „Vergangene und zukünftige Gegenstände“ — sagt der brahmanische Philosoph Śrīdhara (10. Jahrhundert) bei einem Referat über buddhistische Anschauungen, welche vom Vaiśeṣika-Standpunkt bekämpft werden — „können nicht Ursache für die Erkenntnis sein, da sie nicht existieren“ (*asattvāt*)²³⁶. Dagegen sind die gegenwärtigen Objekte Ursachen der Erkenntnis, und dieses Ursachesein besteht darin, daß sie dem reinen formlosen Bewußtsein die ihnen eigentümliche Erscheinungsform mitteilen. Nur dadurch ist es möglich, zu wissen, daß dies blau und jenes gelb ist. Aus dieser Wirkung des Objekts auf das Bewußtsein wird seine Existenz erschlossen. Diese Erschließbarkeit der Objekte aus der Tatsache, daß sie dem Bewußtsein ihre Form aufprägen, soll nach übereinstimmendem Zeugnis aller brahmanischen Quellen den Sautrāntika-Standpunkt von dem der Vaibhāṣikas, welche direkte Wahrnehmung annehmen, unterscheiden. Doch scheint sich aus den tibetischen Quellen zu ergeben, daß diese Feststellung in ihrer Schärfe nicht zutrifft, sondern nur von den Gegnern als bequeme Formel dauernd festgehalten worden ist, während die lebendige mehrhundertjährige Entwicklung der buddhistischen Philosophie hier wie auch sonst mannigfache Schattierungen entwickelt hat, über welche freilich unsere kurze Skizze (selbst wenn sie schon deutlich wären) hinweggehen muß²³⁷. Gegen den Einfluß der Objektform auf das Bewußtsein ließe sich nun freilich geltend machen, daß wegen der Momentanheit aller Dharmas die Ursache ja schon der Vergangenheit angehören müßte, ehe die Wirkung eintreten

könnte. Hier kommt den Sautrāntikas die Bedeutung, die sie dem Strom der Momente beilegen, zu Hilfe. Jeder Strom (*saṃtāna*) zusammengehöriger Momente, mögen sie nun ein äußeres Objekt oder die Seele bilden, ist in gewissem Sinne ein Ganzes, in welchem der Einfluß vergangener nicht wie oben geleugnet werden kann, sondern als allmählicher Wechsel aufzufassen ist. In dieser Erklärung wird freilich ein Stück der gesonderten Unabhängigkeit (*prthaktva*) der Dharmas preisgegeben, ähnlich wie bei den Sarvāstivādins z. B. in der Beziehung der Bhūtas und Bhautikas das verpönte Substanz-Qualität-Verhältnis nahegelegt wird.

Indem wir uns nun zu den beiden oben erwähnten philosophischen Richtungen des Mahāyāna wenden, um ohne Rücksicht auf die noch unklare historische Abfolge die Ideen in systematischer Ordnung weiter zu betrachten, würden wir nun die Lehren von der alleinigen Realität der Vorstellungen und weiter von der Irrealität alles Seins zu betrachten haben. Hier stellt sich nun als Uebergang zwischen der schon behandelten und der noch zu behandelnden Gruppe eine Erkenntnistheorie ein, die mit dem Namen des großen buddhistischen Philosophen Dharmakīrti (7. Jahrhundert) verknüpft ist. Das einzige seiner zahlreichen, in tibetischer Uebersetzung vorhandenen Werke, welches noch im Sanskritoriginal vorliegt, ist „der kurze Leitfaden der Logik“ (Nyāyabindu), der wegen seiner gedrängten Ausdrucksweise nicht ohne den gleichfalls im Sanskrit erhaltenen Kommentar des Dharmottara (9. Jahrhundert) betrachtet werden kann²³⁸. Dharmakīrtis Lehre will aber nichts anderes sein als eine Klarstellung dessen, was der buddhistische Philosoph Dignāga (wahrscheinlich 5. Jahrhundert) zwei Jahrhunderte vorher gelehrt hatte. Dignāgas Bedeutung für die Entwicklung des Nyāya ist groß: er hat in seinem Werke Pramāṇa-samuccaya (nur in tibetischer Uebersetzung erhalten) gegenüber Vātsyāyana, der noch in dem Schema der 16 dialektischen Kategorien befangen war, die Lehre von der Wahrnehmung und dem Schluß als das Wesentliche erkannt. Dignāgas Angriffe gegen Vātsyāyana suchte ein unter dem Beinamen Uddyotakara (d. h. Erklärer) bekannter brahmanischer Logiker in einem neuen Werke (Nyāyavārtika) zu entkräften, nicht ohne von dem Gegner vielfach beeinflußt zu werden. Gegen Uddyotakaras Angriffe hat dann Dharmakīrti seinen Vorgänger Dignāga in mannigfachen Abhandlungen verteidigt.

Dharmakīrti wird nun meistens auf Grund seiner eigenen Aussage zur Richtung der Yogācāras (d. h. der Anhänger des Wandels im Yoga) oder Vijñānavādins (Anhänger der Lehre von der alleinigen Realität des Bewußtseins) gerechnet, mit deren Hauptfigur Asanga (Bruder des oben erwähnten Vasubandhu) den Dignāga verwandtschaftliche Beziehungen verbanden. Tatsächlich aber stimmen die Lehren Asangas und Dharmakīrtis nicht vollkommen überein. Tibetische Quellen unterscheiden daher bei den Yogācāras die Anhänger der Ueberlieferung, d. h. die Richtung Asangas, von den Anhängern der Logik, d. h. von der Richtung Dignāgas und Dharmakīrtis. Im entscheidenden Punkte gehen die Deutungen von Dharmakīrtis Kommentatoren entsprechend ihrer eigenen Tendenz auseinander: der zu den Sautrāntikas gehörende Dharmottara wie der zum strengen Yogācāra sich bekennende Vinitadeva suchen jeder des Meisters Worte in ihrem Sinne zu verwerthen. Ein späterer Glossator erklärt geradezu, daß Dharmakīrti sich von den Yogācāras getrennt und den Sautrāntikas zugewendet habe²³⁹. Diese Zeugnisse, welche durch die aus Dharmakīrtis Werk hervorgehenden Ansichten verständlich werden, lassen es als sachgemäß erscheinen, Dharmakīrtis Lehresystematisch zwischen die Sautrāntikas und die strengen Yogācāras zu stellen.

Zwei Mittel richtiger Erkenntnis stellt Dharmakīrti auf: Wahrnehmung und Schluß. Wahrnehmung (*pratyakṣa*) enthält zwei tief verschiedene Elemente, nämlich einerseits ein rein sinnliches und andererseits das, was das Denken daraus macht. Unter dem ersten Aspekt ist Wahrnehmung rein, d. h. sie schließt keinerlei Denkbetätigung ein, oder anders ausgedrückt, sie ist nur passiv, empfangend; insofern vermittelt sie keinerlei Erkenntnis, sondern kündigt nur das Vorhandensein eines Gegebenen an. Dieses Gegebene ist das wahrhaft Seiende (*paramārtha-sat*), die nackte Seins-tatsache, welche keine Eigenschaften hat und dem Denken transzendent ist. In dem Urteil „dies ist ein Topf“ konstatieren die Worte „dies ist“ das reale Objekt, welches reines unterschiedsloses Sein ist. Die Vorstellung „Topf“ aber ist durch Denken (*kalpanā*) gebildet und ist nicht Wahrheit, nicht Realität im höchsten Sinne, sondern subjektiv, eingebildet, konstruiert. Nun ist zwar auch „Topf“ Wahrnehmung (*pratyakṣa*), aber während solche gegenständliche Wahrnehmung vom realistischen Standpunkt schlechthin Wirk-

liches bietet und von dem halbrealistischen der Sautrāntikas wenigstens das Produkt eines nicht direkt erkennbaren Wirklichen darstellt, ist die Vorstellung „Topf“ bei Dharmakīrti nicht im Kausalzusammenhang mit dem wahrhaft Seienden, welches nur bildlich als Grundlage (*ādhāra*) der Wahrnehmung bezeichnet werden kann²⁴⁰. Mit Hilfe des Begriffes der Uebertragung kann sich unser Philosoph aber dem realistischen Sprachgebrauch anpassen: weil die gegenständliche Vorstellung übertragen irgendwie mit dem wahrhaft Seienden in Beziehung steht, deshalb kann sie auch übertragen als real gelten. In diesem bildlichen Sinne sind die Vorstellungen „Topf“, „blau“ usw. real, im Gegensatz zu den vollkommen eingebildeten, weil außer Zusammenhang mit der Sinnlichkeit stehenden Ideen wie „Gott“, „ewig“ usw. So ist also Wahrnehmung zweifach: 1. das Aufnehmen eines Gegebenen durch die Sinne; darin liegt Wahrheit, aber noch keine Erkenntnis; 2. Schaffung des deutlichen Bildes durch Denken; darin liegt Erkenntnis, aber keine objektiv-reale Wahrheit. — Im Lichte der buddhistischen Auffassung der Zeit als eines Ablaufs (*adhvaṇ*) von Momenten ist das Reale, welches von der Sinnlichkeit erfaßt wird, der Moment (*kṣaṇa*); das Unwirkliche, wodurch die aktive Seite der Erkenntnis, das Denken, Vorstellungen erzeugt, ist der Bewußtseinsstrom (*saṃtāna*). In ihm liegt Kontinuität, in ihm ist Kausalität, in ihm ist Vielheit. Das wahrhaft Seiende aber, welches immer einzeln ist, kann nicht mit der Vorstellung im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehen, denn dieses Verhältnis erfordert Gleichartigkeit, und diese besteht nicht zwischen Sein und Denken. Ebenso wenig kann das Seiende vielfach sein, weil die Zahl ja subjektiven Ursprungs ist. Das Seiende also gibt den Sinnen nichts als ein unbestimmtes Erlebnis, aber im Zusammenhang damit tritt das Denken ein, das nun mit Hilfe der Kategorien Ähnlichkeit und Verschiedenheit die Vorstellung schafft. Besonderer Vorliebe erfreut sich dabei unter den idealistischen Buddhisten die „Verschiedenheit“, der Ausschluß alles „Nicht-Ähnlichen“, und in dieser negativistischen Tendenz, die das Sein der Dinge ableugnet und nur Beziehungen anerkennt, liegt einer der charakteristischen Gegensätze zu dem Realismus des Nyāya-Vaiśeṣika, wo mit dem Allgemeinbegriff als für sich bestehender Realität gearbeitet wird.

Nach diesen Andeutungen sind wir imstande, Dharmakīrtis systematische Mittelstellung hinsichtlich des Außenwelt-

problems in groben Zügen zu charakterisieren: Bei den *Sa utrāntika*s äußere Realitäten, welche, an sich unerkennbar, ihre verschiedenen Formen dem Bewußtseinsstrom eindrücken und so wahre Vorstellungen verursachen. Bei *Dharmakīrti* bildet die äußere Realität, welche sowohl an sich als auch in ihrer Beziehung zu den Vorstellungen unbeschreibbar ist, den absolut wahren Bestandteil des im übrigen durch das Denken konstruierten Vorstellungsstromes. Bei den strengen *Yogācāras* aber fällt jede äußere Realität fort, das anfanglose Nichtwissen (*avidyā*) schafft die Elemente des Bewußtseinsstromes, aus denen das Denken seine Illusionsbilder kombiniert.

Im Anschluß an die Lehre von der Wahrnehmung mit ihren erkenntnistheoretischen Ergebnissen soll nun auch noch die zweite von *Dharmakīrti* angenommene Erkenntnisquelle, der *Schluß* (*anumāna*), in aller Kürze betrachtet werden. *Dignāga* hatte schon die Verschiedenheit der beiden von dem alten brahmanischen *Nyāya* gebrauchten Arten erkannt; er grenzte den „Schluß für andere“ (*parārtha*) als Beweisverfahren von dem „Schluß für sich selbst“ (*svārtha*) als Denkmethode ab. Der letztere aber ist für die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise unserer Schule von hauptsächlichem Interesse. Schluß ist eine zusammengesetzte Vorstellung. Vermöge der bei dieser Zusammensetzung notwendigen Aktivität bildet er das Korrelat zu der Passivität der sinnlichen Wahrnehmung. Daraus ergibt sich schon, daß man Schluß als synonym mit Denken bezeichnen kann, indem nur das einfachste Prädikat keine logische Folge, sondern nur die Anwendung eines Begriffs auf einen gegebenen Fall enthält („dies ist ein Baum“; „hier ist kein Topf“). Oben sahen wir, daß die relative Wahrheit der Erkenntnis daher stammt, daß sie auf dem allein absolut Wahren oder wahrhaft Seienden des sinnlich Gegebenen beruht. Das sinnlich Gegebene aber bildet das Subjekt (*anumeya*) jedes Schlusses. In dem Wahrnehmungsurteil, das von den Indern als Schluß angesehen wird: „da ist der Baum *Śiṃśapā*“ ist durch die Worte „da ist“ das sinnlich gegebene, eigenschaftslose, reale Substrat oder Subjekt (*anumeya*) des Schlusses repräsentiert, während die Wörter „Baum“ und „*Śiṃśapā*“ die Folge (*sādhya*) bzw. den logischen Grund (*hetu*) oder das logische Merkmal (*linga*) darstellen. Die gedankliche Vereinigung des realen Substrats mit der nicht realen Schöpfung des Denkens erfolgt nach dem

Gesetz, daß wir alles nur in der Form von Substanz und Eigenschaft erkennen können. In unserem als Schluß anzusehenden Wahrnehmungsurteil hat demnach das Substrat oder der Realitätsmoment die Rolle der Substanz, die Begriffe sind die Eigenschaften. Da nun schon die einfache Wahrnehmung Denksynthese enthält, wie wir oben gesehen haben, ist in dem Schluß eine doppelte Synthese zu konstatieren, nämlich erstens zwischen Subjekt und Prädikat und zweitens innerhalb des Prädikats. Letztere Synthese kann nun zweifacher Art sein, nämlich entweder analytisch, sofern das Prädikat im Subjekt enthalten ist, d. h. sofern zwei Vorstellungen vereinigt sind, die sich auf einen Realitätsmoment beziehen, oder synthetisch, wenn es sich um Verbindung zweier Vorstellungen handelt, die zu verschiedenen Realitätsmomenten gehören. Voraussetzung für alles Schließen ist nämlich die untrennbare Verbindung (Umfassung, Konkomitanz) zwischen Grund und Folge, die von drei Bedingungen abhängt: 1. der Grund oder das logische Merkmal muß in der Vorstellung, welche das Schlußsubjekt mit seinem Prädikat vereinigt, enthalten sein; 2. er muß sich nicht nur im Subjekt des Schlusses, sondern auch in anderen gleichartigen Gegenständen finden und muß 3. in allen ungleichartigen fehlen. Die so bedingte Verbindung von Grund und Folge kann nun im positiven Sinne von doppelter Art sein, und zwar, wie eben gezeigt, analytisch (oder um dem indischen Ausdruck näherzukommen: „identisch“) bzw. synthetisch. Beispiel der ersten Art: „Dies ist ein Baum, weil es eine Śimśapā ist.“ Die Umfassung wäre: „Jede Śimśapā ist ein Baum“, d. h. der Begriff Śimśapā ist ein Teilbegriff des größeren Begriffes Baum. Beispiel der zweiten Art: „Dort ist Feuer, weil Rauch ist.“ Umfassung: „Wo Rauch ist, ist auch Feuer“, d. h. der Grund (Rauch) ist das Produkt der Folge (Feuer), welche Ursache ist. Die Verbindung zwischen Grund und Folge tritt also entweder so auf, daß der Grund als Spezialbegriff unter die Folge als Allgemeinbegriff fällt, oder so, daß der Grund als Wirkung mit der Folge als Ursache kausal verknüpft ist. Beide Erkenntnisarten stammen aus dem Denken, nicht aus der reinen Sinnlichkeit, denn letztere vermittelt ja nur die reine Seinstatsache, während sowohl die Größenverhältnisse der Begriffe als auch die kausale Beziehung Schöpfungen des Denkens sind. Von dieser Basis aus verteidigen die Buddhisten den notwendigen Charakter der Schlußerkenntnis, d. h. ihre

Behauptung, daß das Schließen (*anumāna*) das zweite Mittel richtiger Erkenntnis (*pramāṇa*) neben der Wahrnehmung (*pratyakṣa*) sei, gegenüber den Materialisten, die nur die Wahrnehmung als Erkenntnismittel gelten lassen. Man lese die interessante Diskussion darüber, die wir hier nicht näher betrachten können, in Deussens Uebersetzung des Sarva-darśana-saṃgraha²⁴¹. Einen Blick müssen wir noch auf die negativen Schlüsse werfen. Neben die beiden positiven Arten der Umfassung des Grundes durch die Folge stellt Dharmakīrti nämlich noch eine negative z. B.: „Hier ist kein Topf, weil wir ihn wahrnehmen würden, wenn er da wäre.“ In diesem Schluß ist „hier“ das reale Substrat; Grund oder logisches Merkmal ist die mögliche, aber nicht stattfindende Wahrnehmung; Folge ist die Vorstellung des Fehlens des Topfes. Zwischen diesem Merkmal und dieser Folge besteht untrennbare Verbindung. Ohne auf Einzelheiten in diesem Zusammenhang eingehen zu können, bemerken wir nur, daß die Buddhisten auch in den negativen Wahrnehmungsurteilen und Schlüssen wie in den positiven zunächst ein reales Sein sehen, welches in dem Worte „hier“ ausgedrückt ist. Mit diesem realen Substrat wird das vorgestellte Fehlen des Gegenstandes durch Denken vereinigt. Reales Nichtsein kann es nicht geben, denn das müßte seiner Natur nach sinnlich nicht wahrnehmbar sein, aber „real“ heißt ja „sinnlich gegeben sein“. Was über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausliegt, ist weder Objekt der Wahrnehmung noch des Denkens, sondern des absoluten Nichtwissens.

Indem wir damit die kurze Wiedergabe der Lehren Dharmakīrtis beschließen, müssen wir aus Rummangel auf die fruchtbare Gegenüberstellung der Erkenntnistheorie und Logik bei den realistischen Nyāya-Vaiśeṣikas und den idealistischen Buddhisten verzichten und es dem Leser überlassen, die wesentlichen Züge aus den hier gebotenen Skizzen der beiden Systeme selbst zu vergleichen.

Vorher war Dharmakīrtis Mittelstellung zwischen Sautrāntikas und Yogācāras konstatiert. Auf den *strengen Idealismus* der letzteren haben wir jetzt einzugehen. Ähnlich wie die erste von uns besprochene Richtung des Hīnayāna hat auch die vorliegende zwei Namen; sie heißt *Vijñānavāda*, d. i. die Lehre von der alleinigen Realität der Geistigkeit, oder *Yogācāra*, d. i. Wandel im Yoga. Wie bei der ersten der von ihrer erkenntnistheoretischen Stellung

genommene Name „Sarvāstivāda“ der ältere war (das Pāli-äquivalent „Sabbatthivāda“ findet sich schon im Kathāvatthu), während „Vaibhāṣika“ erst auf späterer literarischer Bezeichnung beruht, so ist der Name „Vijñānavāda“ auch hier die ältere Benennung, während „Yogācāra“ wahrscheinlich erst aus dem Titel eines Werkes des großen Asanga abstrahiert worden ist. Gleichzeitig liegt in den alternativen Namen auch eine Hindeutung auf zwei verschiedene Aspekte der Lehre: Vijñānavāda deutet auf ihre systematische Stellung hinsichtlich des Außenweltproblems, Yogācāra auf die praktisch-religiöse Seite, welche, soweit sich bis jetzt erkennen läßt, von überwiegender Bedeutung für ihre Anhänger war. Für unsere Betrachtung aber steht naturgemäß die philosophische Bedeutung im Vordergrund des Interesses, auf die religiöse kann nur, sofern sie aus der philosophischen folgt, kurz hingedeutet werden.

Die leitenden Gedanken der Schule sind uns einerseits aus Darstellungen ihrer brahmanischen Gegner, andererseits aus ihren eigenen Traktaten bekannt. Wir legen unserer Skizze die Darstellung Śaṅkaras (9. Jahrhundert) zugrunde²⁴² und ergänzen sie aus Asangas Mahāyānasūtrālamkāra (4. oder 5. Jahrhundert) und aus dem Lankāvatārasūtra (wahrscheinlich 4. Jahrhundert). Nach der Ansicht der buddhistischen Idealisten hat der Buddha von der Realität der Außenwelt nur gesprochen, um der Neigung einiger seiner Schüler entgegenzukommen, seine wirkliche Meinung war, daß es tatsächlich nur einen Skandha gibt, nämlich das geistige Bewußtsein (*viññāna*). Der Prozeß, welcher Erkenntnismittel, Erkenntnisobjekt und Erkenntnisresultat umfaßt, ist rein geistig, vollkommen innerlich. Eine Außenwelt gibt es nicht und kann es aus folgenden Gründen nicht geben:

1. Entweder sind die Außendinge Atome, dann sind sie nicht wahrnehmbar, oder sie sind Atomaggregate, dann gibt es zwei Möglichkeiten: entweder sind sie von den Atomen verschieden, dann können sie nicht aus ihnen bestehen, oder sie sind nicht von ihnen verschieden, dann können sie nicht Ursache für die Vorstellung grober nicht-atomischer Körper sein. 2. Unser Bewußtsein ist eine Einheit. Sagt man, daß es durch äußere Objekte modifiziert werde (wie z. B. die Sautrāntikas behaupten), so heißt das, daß Koordination oder Ähnlichkeit (*sārūpya*) zwischen Objekt und Erkenntnis anzunehmen ist. Wenn aber die Form der Objekte in der Er-

kenntnis enthalten ist, dann ist die Konstruktion (*kalpanā*) der Existenz von Außendingen überflüssig. 3. Objekt und Vorstellung sind in der Apperzeption immer zusammen, das eine ist niemals ohne das andere, daher können sie nicht verschieden sein. 4. Man kann nicht aus dem Verhältnis von Subjekt und Objekt auf die Realität der Objekte schließen, denn jenes Verhältnis ist auch im Traume vorhanden, ohne daß doch den Traumbildern reale Objekte entsprächen. Genau so wie im Traum liegen die Dinge aber im Wachen. Auf Grund dieser Ueberlegungen wird die Realität der Außendinge geleugnet.

Wie erklärt sich dann aber die Mannigfaltigkeit der Wahrnehmungen? Jede Vorstellung ist das Produkt einer früheren Vorstellung (*vāsanā*), und diese Kausalreihe ist anfanglos. Alle Einzelvorstellungen empfangen also ihren Stoff und ihre Anregung aus der Tiefe der Geistigkeit. Dort liegen die Tendenzen zur Projektion einer Außenwelt, zur Aufstellung des dualistischen Verhältnisses von Subjekt und Objekt, dort werden alle Bildungen des Geistes aufbewahrt, bis sie aus der Potenzialität zur Aktualität erwachen. Diese Vorratskammer (*ālayaviññāna*) wird beschrieben als die tiefste Erfahrung des Individuums und könnte von uns noch am ehesten als Ichbewußtsein verstanden werden, wenn nicht gerade der Ichgedanke von allen buddhistischen Richtungen als der schlimmste ketzerische Irrtum abgelehnt würde. Aus dem *ālayaviññāna* geht alle geistige Aktivität hervor, die sich im Denken und im Vorstellen einer nicht vorhandenen Welt betätigt. Für den, dem sich die wahre Schau auftut, sind alle Vorstellungen, die auf der Dualität von Erkennen und Erkanntem beruhen, nichts als Blendwerk (*māyā*), Traum, Luftspiegelung, Schatten, Echo usw., wie Asanga in einer Häufung von Vergleichen sagt²⁴³. Sie sind eingebildet (*parikalpita*) und unselbständig, von anderem abhängig (*paratantra*) im Gegensatz zu dem Absoluten (*pariniṣpanna*)²⁴⁴. Trotzdem wird mit der Außenwelt in der Praxis (*vyavahāra*) gerechnet; in dem Verzeichnis der Dharmas, welches die Yogācāras in ähnlicher Weise wie die Sarvāstivādins aufstellen (nur daß die Summe der Dharmas hier hundert beträgt)²⁴⁵, finden sich alle jene irrationalen Faktoren aufgezählt. Die natürliche Anschauung ist eben auch eine Wahrheit, aber zweiten Ranges, eine Verhüllungswahrheit (*samvṛtisatya*), der die höchste Wahrheit (*paramārthasatya*) gegenübersteht²⁴⁶. Aber auch

das Denken in seiner Mannigfaltigkeit ist nicht die echte Wahrheit: auf die Erkenntnis, daß es keinen ergreifbaren „Stützpunkt“ gibt (*ālambana*, daher wird die Yogācāralehre von Kumāṛila im Ślokaṽartika unter dem Namen Nirālambana-vāda, d. i. Lehre von der Stützenlosigkeit, bekämpft), folgt die höhere Einsicht, daß auch der Gedanke an sich (*citta-mātra*) nicht existiert, weil mit dem Objekt auch das Subjekt entfällt. So entsteht das transzendente Wissen (*paramārthikajñāna*), daß auf die absolute Gleichheit (*samatā*) geht²⁴⁷. Der reine einheitliche undifferenzierte Geist ist die höchste und alleinige Realität. Aber diese im Yoga zu erringende Wahrheit ist unaussprechbar, weder Sein noch Nichtsein darf von ihr ausgesagt werden. Die verschiedenen Namen, die man ihr gibt, sollen nur hinweisen, nicht definieren. Man spricht von ihr als „Soheit“ (*tathatā*), d. h. Identität alles Wesens, als Nirvāṇa, als die einheitliche Leere (*śūṇyatā*), die Buddhaschaft usw. Hier ist die mystische Spekulation an der Arbeit, tausend Fäden weben sich zwischen einer metaphysisch-philosophischen Betrachtung, einem mit Versenkungserlebnissen erfüllten Yoga und einer mit Bhakti durchdrungenen religiösen Frömmigkeit. Wenn wir aber um unserer Zwecke willen an dieser unsagbaren Konzeption systematische Merkmale ablesen wollen, so kommen wir doch schließlich auf eine letzte geistige Einheit und damit in nächste Nähe der letzten Wahrheit des strengen monistischen Vedānta. Die Buddhisten haben das selbst gefühlt, wie aus einer Stelle des Lankāvatāra-sūtra deutlich hervorgeht²⁴⁸.

Hat hier der Yogācāra dem Vedānta als Vorbild gedient? Viele Forscher sind bereit, das anzunehmen, zumal selbst eine Reihe technischer Ausdrücke der Yogācāraschule bei Gauḍapāda und bei Śaṅkara (vgl. Kap. 10) wiederkehren. Andererseits waren die Anlagen zu solchen Anschauungen schon in den ältesten Upaniṣaden vorhanden und an brahmanischen Einflüssen auf den Mahāyāna-Buddhismus hat es gewiß nicht gefehlt, besonders auch durch Konvertiten, die eine brahmanische Ausbildung durchgemacht hatten. Endlich ist auf die Bhakti als die große indische Allgemeiner-scheinung in den Jahrhunderten um Christi Geburt hinzuweisen. In diesen Zusammenhängen verschwimmen die Unterschiede zwischen buddhistischer und brahmanischer Metaphysik, zwischen buddhistischer und hinduistischer Religiosität. Historisch beweist sich das durch das Aufgehen des

Buddhismus im Brahmanismus oder, wie man zu sagen pflegt, durch das allmähliche Verschwinden des Buddhismus aus Indien im 8. Jahrhundert. Der Buddhismus, der in alter Zeit zur These der Upaniṣaden die Antithese gewesen war, geht zur Synthese mit der brahmanischen Philosophie ein, die als legitime Erbin der Lehre Śāṇḍilyas und Yājñavalkyas auftritt.

Anhangsweise ist hier noch eines für die Geschichte der indischen Philosophie wichtigen Einzelproblems zu gedenken. Ein nur in chinesischer Uebersetzung erhaltenes Sanskritwerk mit dem Titel Mahāyāna-śraddhotpādaśāstra, d. h. das Lehrbuch von der Entstehung des Mahāyānaglaubens, steht im wesentlichen auf dem skizzierten Standpunkt der Yogācāras²⁴⁹. Dieses Werk wird von der Tradition einem Verfasser namens Aśvaghōṣa zugeschrieben. Ob dieser Aśvaghōṣa aber der berühmte Dichter ist, von welchem wir die bekannte Buddhabibliographie „Buddhacarita“, Bruchstücke buddhistischer Dramen und manches andere besitzen und der als Zeitgenosse des Königs Kaniska wahrscheinlich um 100 n. Chr. gelebt hat²⁵⁰, darüber besteht keine Einigkeit unter den besten Kennern, da ohne das Sanskritoriginal eine sichere Lösung der Frage nicht möglich ist²⁵¹. Wenn die Identifikation aber zutrifft, würde der buddhistische Idealismus schon einige Jahrhunderte vor Asanga bestanden haben, und es würde damit die Datierung der brahmanischen philosophischen Sūtras, die sich auf ihre Bekämpfung jenes Idealismus gründet, ihre Basis verlieren.

Wir wenden uns endlich zu der vierten philosophischen Richtung des späteren Buddhismus, die unter zwei Namen bekannt ist: Śūnyavāda, d. h. Leerheitslehre, und Mādhyamikaśāstra, d. h. Lehre vom Mittelwege. Die erste dieser Bezeichnungen weist auf den Grundgedanken der Schule hin, die das buddhistische Leitmotiv von der Substratlosigkeit alles Seienden in die allerletzten Konsequenzen verfolgt. Hatte der Yogācāra alle Realität bis auf ein letztes, mystisch verhülltes, unaussprechliches Geistiges geleugnet, so wird dem Gründer dieser vierten Richtung, Nāgārjuna (vielleicht im 2. nachchristlichen Jahrhundert), die Negierung auch dieses letzten Stützpunktes zugeschrieben. Ja auch die Negation selbst ist noch zu bestimmt, die Ablehnung jeglicher Meinungsäußerung, das Schweigen ist hier das einzig Mögliche. Zur Vorbereitung desselben dient eine Methode dialektischer Zersetzung, die in dem Grundwerk der Schule, den

Mūlamādhyaṃikakārikās (Urstrophen der Mādhyamikas), von Nāgārjuna angewendet und von den späteren Kommentatoren in verschiedenen Schattierungen erläutert wird. Diese Methode, deren Grundlagen in der alten buddhistischen Lehre enthalten sind, ist durch die Bezeichnung „Mittelweg“ angedeutet: da das Sein wie das Nichtsein, das Beides-sein wie das Keins-von-beiden-sein gleichmäßig unmöglich sind, bleibt nur die absolute Leerheit (*śūnyatva*) als Wahrheit übrig. Diese Dialektik näher darzustellen, verbietet der hier zur Verfügung stehende Raum²⁵². Das Resultat ist immer dasselbe: Alles ist nicht. Es gibt keine Außenwelt, kein Denken, keinen Buddha, keine Erlösung, kein Nirvāṇa. Während die Meditation dieser absoluten Wahrheit aber das Einzige ist, was der Weise tun kann, mag die Illusion für das praktische Leben als real gelten. So hilft man sich mit der Lehre von der doppelten Wahrheit, wie wir sie im Yogācārasystem gefunden haben, und lebt als ob all das bestände, dessen Unmöglichkeit man einsieht, ohne doch gleich dem Augenkranken die Illusion loswerden zu können.

Der Ueberblick über die Philosophie des späteren Buddhismus ist hier nach systematischen Gesichtspunkten gegeben worden. Fragt man aber nach der historischen Abfolge, so läßt sich eine klare und sichere Antwort nicht geben. Ebenso wie bei den brahmanischen Systemen stehen die maßgebenden Grundwerke nicht zeitlich am Anfang der Gedanken, sondern bezeichnen einen Höhepunkt in der Geschichte der betreffenden Schule, der meistens mit dem Namen einer hervorragenden Persönlichkeit verknüpft ist. So steht Nāgārjuna für die Tradition als Gründer des Mahāyāna, als erster Verkünder der Leerheitslehre da, beides aber scheint hinter ihn zurückzureichen, zumal ja schon der älteste Buddhismus negativistische Neigungen zeigt. Ähnlich steht es mit Vasubandhus großem Werke, nur daß die Tradition hier weiß, daß es sich um eine glänzende Kompilation älteren Materials handelt. Von dem Aśvagoṣa-Problem war oben die Rede. Dharmakīrtis Zeit liegt gegen das Ende der buddhistischen Periode, aber seine Lehre ist eine Fortsetzung der älteren Dignāgas. So ergibt sich für die historische Betrachtung ein Nebeneinander von Entwicklungslinien, welche, vielleicht seit dem dritten vorchristlichen Jahrhundert in der Bildung begriffen, sich vom Beginn unserer Zeitrechnung an bis etwa ins achte nachchristliche Jahrhundert erstrecken;

ihr Zutagetreten aber hängt nicht nur von der jeweiligen Bedeutung der Schulvertreter ab, sondern auch, für uns ununterscheidbar, von der zufälligen Erhaltung gewisser Werke, ja von ihrer Entdeckung in den weiten Gebieten der tibetischen und chinesischen Uebersetzungsliteratur.

10. KAPITEL: VEDĀNTA

Die Upaniṣaden, deren mannigfache Lehren uns aus dem dritten und vierten Kapitel bekannt sind, haben ihre Bedeutung als der höchste Ausdruck des heiligen vedischen Wissens durch die Jahrhunderte bewahrt. Während aber die vedische Offenbarung für manche Systeme wie z. B. für das Nyāya-Vaiśeṣika mehr ein gelegentlicher Schmuck ihrer selbstständigen Argumentationen war, für die Mīmāṃsā nichts als eine Sammlung ritueller Gebote und Verbote, so sind für gewisse Kreise die am Ende (*anta*) des Veda in den Upaniṣaden verkündeten Gedanken die Basis aller wahren Erkenntnis geblieben: V e d ā n t a ist die Lehre der „Aupaniṣadas“, d. h. der Upaniṣadanhänger.

Daß diese Basis keine systematische war, mußte sich freilich auch dem Gläubigsten aufdrängen. Aber während sich unserm historisch eingestellten Blick die große Mannigfaltigkeit der Upaniṣadlehren durch die Verschiedenheit der Kreise und Epochen erklärt, war die Stellung des Vedagläubigen eine völlig andere. Wie man in der Karma-Mīmāṃsā die Schwierigkeit der oft einander entgegenstehenden Vorschriften im Werkteil des Veda durch ein System scharfsinnig erdachter Regeln hinwegzuräumen gesucht hat, so bedurfte auch der mit dem Erkenntnisteil des Veda Befaßte eines Leitfadens in dem Gewirr der divergierenden Upaniṣadlehren. Es galt dem Ritualismus der Mīmāṃsā, der Philosophie des Sāṃkhya, den buddhistischen Doktrinen und andern philosophischen Weltanschauungen und abgerundeten religiösen Systemen die eigenen heiligen Lehren in solcher Form gegenüberzustellen, daß man im Disput sich verteidigen, ja der Konkurrenten Herr zu werden unternehmen konnte. So formte man aus der Masse der heterogenen Ueberlieferung ein zusammenstimmendes Ganzes, in dem festen Glauben, daß hinter den flutenden Aussprüchen der Alten ein einheitliches Gerüst stehen müsse, weil die neue Zeit mit ihren entwickelteren Ansprüchen das forderte und es unmöglich schien,

daß heiligste Ueberlieferung nicht höchsten Anforderungen genügen sollte. Um den Gipfelbegriff des Brahman suchte man in den Schulen der Upaniṣadanhänger, d. h. der Vedāntins, alle wesentlichen Punkte der Lehre systematisch zu gruppieren. Daß unter diesen alten Vedāntaschulen mancherlei Unstimmigkeiten über große und kleine Probleme der Lehre herrschten, ist bei der Vielgestaltigkeit des in den Upaniṣaden überlieferten Materials nicht anders zu erwarten und müßte a priori angenommen werden, aber wir besitzen auch historische Beweise dafür. Die uns vorliegenden Brahmasūtras, in denen ein uns sonst nicht weiter bekanntes Schulhaupt namens Bādarāyaṇa die Lehre endgültig zusammengefaßt hat — es handelt sich um ein Werk von ungefähr 550 Aphorismen —, erwähnen nämlich gelegentlich alte Lehrer, die hinsichtlich gewisser Fragen den Standpunkt des Sūtraverrfassers nicht teilten, und es scheint, daß diese Divergenzen ähnlich gerichtet waren, wie die der späteren Vedāntaschulen, von denen später die Rede sein wird²⁵³. Die Richtung der alten Vedāntaschule des Bādarāyaṇa hat offenbar die andern zurückdrängen können, das beweist eben die Existenz der vorliegenden Brahmasūtras. Die Gründe für die Kodifizierung des Systems in dieser Richtung kennen wir nicht, sie mögen in erfolgreicher Vertretung durch eine starke Persönlichkeit oder in äußeren Umständen wie Fürstengunst u. dgl. nach Analogie mit andern ähnlichen Fällen der indischen Literaturgeschichte zu suchen sein. Auch die Datierung unserer Brahmasūtras ist trotz eines glänzenden Versuchs²⁵⁴, sie zeitlich zu fixieren, immer noch ungewiß. Der Fixierungsversuch geht von Stellen aus, welche mahāyānistische Anschauungen widerlegen, aber einmal ist es sehr schwierig, die kurzen Sūtras mit Sicherheit auf den Vijñānavāda oder den Śūnyavāda zu beziehen, und selbst wenn das geschehen ist, bleibt bei der Unsicherheit über die Anfänge der einzelnen buddhistischen Schulen die Datierung immer noch in der Schwebe. Wir müssen uns mit der Vermutung begnügen, daß die Kompilation der Brahmasūtras irgendwann in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stattgefunden hat.

Zunächst haben wir nun die Anordnung und Form der Brahmasūtras zu betrachten, denn nur so kann der Leser einige Klarheit darüber gewinnen, in welchem Sinne die nachher zu gebende Inhaltsskizze als den Tatsachen entsprechend gelten kann. Das Ganze zerfällt in vier Kapitel (*adhyāya*),

deren jedes wiederum in vier Viertel (*pāda*) eingeteilt ist. Die Pādas enthalten eine ungleiche Zahl von Sūtras (durchschnittlich zwischen 20—50). Die Sūtras innerhalb eines Pāda werden dann weiter zu Gruppen vereinigt, welche einen bestimmten Lehrpunkt behandeln (*adhikaraṇa*). Während aber die Einteilung in Adhyāya und Pāda feststeht, ist die Aufstellung der Adhikaraṇas bei den verschiedenen Kommentatoren sehr verschieden. Angesichts der Natur der Brahmasūtras — Wortgruppen von 2—10 Worten, vielfach ohne Subjekt und Verbum finitum — wird man verstehen, daß in der Gruppierung einer Anzahl von Sūtras unter einem Thema (*adhikaraṇa*) schon ein wichtiges Stück Interpretation liegt. Ferner herrscht auch nicht volle Einigkeit über den Umfang einzelner Sūtras, d. h. ein Kommentator faßt gelegentlich als ein Sätzchen auf, was ein anderer als zwei gesonderte Aussagen betrachtet, wodurch die Numerierung der einzelnen Sūtras nicht gleichmäßig ist²⁵⁵. Endlich herrscht nicht immer Einigkeit über die Herauslösung der einzelnen Wörter. Da die einzelnen Wörter des Satzes im Sanskrit nach einem komplizierten System von Wohllautregeln miteinander verschmolzen werden, wobei Wortende und Wortanfang Veränderungen erleiden, ergeben sich öfter verschiedene Möglichkeiten der Worttrennung, die eventuell zu sehr verschiedenen Bedeutungen führen können: so kann man z. B. an einer Stelle (4, 3, 15) je nach Wunsch „weil in beiden Fällen ein Fehler (bzw. kein Fehler) vorliegt“ verstehen, und tatsächlich sind beide Möglichkeiten verwertet worden. Schließlich finden sich noch Unstimmigkeiten hinsichtlich der Reihenfolge und der Authentizität einiger Sūtras.

Neben diesen äußeren Unterschieden bestehen innere. Wir finden eine Ausdrucksweise, die das Prägnante meidet und gern mit ziemlich unbestimmten Wörtern arbeitet. Das läßt sich, wie mir scheint, an verschiedenen Stellen verschieden erklären. Manchmal dürfte eine noch nicht ganz scharfe Erfassung des Problems der Grund sein, z. B. bei der Erörterung der Nichtverschiedenheit von Ursache und Wirkung (2, 1, 14 f.). In anderen Fällen, z. B. im vierten Pāda des vierten Adhyāya, tritt deutlich ein Kompromißstreben hervor, wahrscheinlich mit dem Zwecke, möglichst viele Vedānta-Anhänger verschiedener Schattierungen zusammenzufassen. Vor allem aber wird man die Absicht vermuten dürfen, Unberufene vom Verständnis auszuschließen und das Verhältnis von Schüler

und Lehrer zu sichern, so z. B. wenn in fünfzehn Sūtras (2,2, 18—32), welche inklusive der Partikeln nur 45 Wörter enthalten, die philosophischen Schulen des späteren Buddhismus widerlegt werden, ohne daß das Wort „Buddhisten“ darin vorkommt, ja unter Vermeidung aller speziell buddhistischer Fachausdrücke mit Ausnahme von „Momentanheit“ (*kṣaṇikatvāt* 2,2, 31).

Nach dem Gesagten wird es nicht wundernehmen, daß die hervorragendsten Kommentatoren der Brahmasūtras in ihrer Deutung des Textes sehr stark voneinander abweichen. Aber diese Abweichungen sind weniger durch die Vieldeutigkeit des Textes begründet, als vielmehr durch sie ermöglicht. Die Kommentarverfasser stehen nämlich nicht auf dem Standpunkt des modernen Forschers, der den Sinn eines alten Textes historisch und objektiv festzustellen bemüht ist, sondern für sie sind die Brahmasūtras die große Autorität, deren Gewicht sie für die spezielle Richtung ihrer eigenen Vedānta-Auffassung benutzen wollen. Es handelt sich also bei den großen Kommentaren um selbständige systematische Fortbildungen des Vedāntasystems, und man hat sich ihr Verhältnis zum Grundtext etwa so zu denken, wie wenn alle die großen deutschen Philosophen, die sich als Kantanhänger bekennen, statt unabhängige Werke zu verfassen, es ihrer Zeit schuldig zu sein geglaubt hätten, ihre Auffassungen in Form von Kommentaren zur Kritik der reinen Vernunft darzulegen. Es kann daher ein Kommentar den Sinn der Brahmasūtras, wie er ihrem Verfasser vorschwebte, durchaus verfehlen und doch, als selbständiges System genommen, von hoher Bedeutung sein. Das ist nach heutiger Meinung der Forschung mit dem Kommentar des Śāṃkara (9. Jahrhundert n. Chr.) der Fall, wie es sich durch Vergleich mit dem Kommentar des Rāmāṇuja (11./12. Jahrhundert n. Chr.) ergibt²⁵⁶. Neben diesen beiden hervorragendsten Kommentarverfassern, die übrigens beide mit älteren verlorengegangenen Vorarbeiten in Beziehung stehen, sollen noch Nimbārka (12. Jahrhundert) und Vallabha (um 1500) gelegentlich berücksichtigt werden²⁵⁷. Jeder der genannten vertritt eine besondere Richtung des Vedānta und sucht mit allen Mitteln der Interpretierkunst den Sūtras die Schattierung seiner eigenen Richtung abzugewinnen. Von den Systemen dieser Männer wird nachher zu reden sein, hier kommt es uns jetzt nur auf den Nutzen an, den wir aus einer Vergleichung ihrer verschiedenen

Deutungen zu ziehen vermögen. Wir werden nämlich dadurch in Stand gesetzt, mittels Auswahl der plausibelsten Deutungen zu einer auf indisches Denken und indische Tradition gestützten Auffassung des Inhalts der Brahmasūtras zu gelangen, was ohne sie alle nicht möglich, mit nur einem von ihnen sehr bedenklich wäre²⁵⁸. — Nach dieser Klärung der Sachlage wenden wir uns dem Inhalt der Brahmasūtras zu.

Der erste Adhyāya unternimmt den Beweis, daß die Lehre vom Brahman das Ziel aller Upaniṣaden ist. Daher werden nach programmatischer Proklamierung der Brahman-Forschung (*brahmajijñāsā*) in den drei ersten Pādas alle solche Upaniṣadstellen diskutiert, bei denen die Beziehung auf Brahman mehr oder minder zweifelhaft sein könnte, indem auf den ersten Blick auch eine Deutung auf die individuelle Seele oder irgendeine Gottheit oder die Prakṛti des Sāṃkhya möglich wäre, während der vierte Pāda sich mit solchen Stellen der hl. Schrift befaßt, die von Sāṃkhya-Anhängern besonders nachdrücklich für ihr System in Anspruch genommen werden, — überall mit dem Resultat, daß die einzig zulässige Deutung auf Brahman gehen muß.

Hierbei ist es von besonderem geistesgeschichtlichen Interesse, daß die Nachweisung des vedāntistischen Zentralbegriffs beständig, wenn auch in wechselnder Deutlichkeit, von einer Kampfstellung gegen die Sāṃkhyadoktrinen begleitet ist. Wir sehen daraus, wie groß die Macht der Sāṃkhyaphilosophie in der Abfassungszeit der Brahmasūtras gewesen sein muß und wie tief das Sāṃkhya als in den Upaniṣaden (auch den ältesten) wurzelnd empfunden wurde. Die populäre Mischphilosophie, wie wir sie in der Bhagadvadgītā und im Mokṣadharma des Mahābhārata kennengelernt haben, hat gewiß ihren Teil dazu beigetragen, in strengeren Kreisen das Bedürfnis nach klarer Systematisierung ihrer Schulstandpunkte wachzurufen, wobei dann das Bestreben hervortritt, ein so beliebtes Stück wie die Gītā als Eigentum der eigenen Schule zu betrachten; spielt doch besonders die Gītā für den Sūtraverfasser — wenn wir den Kommentaren glauben dürfen — und für den ganzen späteren Vedānta eine der hl. Schrift an Autorität nur wenig nachstehende Rolle.

Zu der Bekämpfung des Sāṃkhya seien noch einige Einzelheiten angeführt. Besonders liegt dem Sūtraverfasser daran, die Idee von der Ungeistigkeit der schöpferischen Weltursache als unmöglich zu erweisen, also an Stelle der Prakṛti

des Sāṃkhya das Brahman des Vedānta als *causa materialis* der Welt zu stipulieren. Das tritt öfter hervor, besonders bedeutsam aber erscheint es, daß gleich am Anfang (1,1, 1—2) ein Einwand des Sāṃkhya-Anhängers in dieser Hinsicht geltend gemacht und dann vom Vedāntastandpunkt zurückgewiesen wird, wie Jacobi neuerdings wahrscheinlich gemacht hat²⁵⁹. Während aber an vielen Upaniṣadstellen der Beweis, daß es sich um Brahman und nicht um Prakṛti handelt, auch vom historischen Standpunkt als erbracht gelten kann, darf andererseits nicht verschwiegen werden, daß der Eifer des Vedāntavertreters oft keine Grenzen kennt, so wenn der Vers der Śvetāśvatara-Upaniṣad (4, 5), der von der Ziege, ihren verschiedenfarbigen Jungen und den Böcken handelt (vgl. oben Kap. 4), für den Vedānta beansprucht wird, während man historisch gar nicht umhin kann, hier Sāṃkhya zu erkennen.

Einen wertvollen Hinweis auf die Vorgeschichte der Brahmasūtras bieten im vierten Pāda unseres Adhyāya die Sūtras 20—22, in denen die drei verschiedenen Ansichten dreier alter Lehrer über das Verhältnis der individuellen und der höchsten Seele mitgeteilt werden, wobei die Kommentare übereinstimmend die ersten beiden Ansichten als zu widerlegende (*pūrvapakṣa*), die dritte als mit der Meinung des Sūtraverrassers übereinstimmend (*siddhānta*) erklären, wobei freilich die Blaßheit des entscheidenden Wortes (*avasthiteḥ*) die verschiedenartigsten Deutungen ermöglicht. Ohne die Frage hier im einzelnen behandeln zu können, konstatieren wir nur: Angesehene Männer, die der Sūtraverrasser mit Namen zu nennen für angemessen hält, haben über das systematisch so wichtige Verhältnis von Jīva und Brahman verschiedene Lehren aufgestellt, es hat also abweichende Schulen neben oder vor unsern Brahmasūtras gegeben.

Endlich sei noch Sūtra 26 des vierten Pāda erwähnt, welches in einem Adhikaraṇa über Brahman als materielle Weltursache das Wort *pariṇāma* (Umwandlung) gebraucht, wodurch der Sūtraverrasser zu erkennen gibt, daß er die Welt als real und nicht als eine Scheinmanifestation (*vivarta*) ansieht.

Nachdem nunmehr die Einwendungen gegen die Vedāntalehre hinsichtlich einzelner Schriftstellen widerlegt sind, beschäftigt sich der erste Pāda des zweiten Adhyāya damit, Einwendungen gegen die Brahman-Lehre auf Grund der Smṛtis und unabhängiger Argumentation zurückzuweisen.

Auch hier spielt zunächst der Kampf gegen das Sāṃkhya wieder die entscheidende Rolle, was von Śaṃkara (ad 2,1, 12) mit dem wichtigen Hinweis begründet wird, daß diese Lehre dem vedischen System eben besonders nahe stände, gewichtige Gründe für sich anzuführen vermöge und von einigen vor-
trefflichen Vedāntins teilweise angenommen werde. Dieser berechnete Hinweis auf die Verwandtschaft von Sāṃkhya und Vedānta erfährt gleich seine Bestätigung in den Sūtras 14–20, in denen die beiden Systemen gemeinsame Lehre von der Nichtverschiedenheit der Ursache und des Produkts aufgestellt wird, wobei die verschiedenen Kommentatoren Gelegenheit finden, ihre speziellen Standpunkte in dem Begriff der Nichtverschiedenheit wiederzufinden. Für Śaṃkara bedeutet dieser Ausdruck, daß nur die Ursache (*brahman*) real, das Produkt (die vielfache geistige und ungeistige Welt) aber einfach Illusion (*vivarta*) ist. Für Rāmaṇuja ist das Produkt nur eine Umwandlung (*pariṇāma*) der Ursache; das Brahman als Ursache hat Geistiges und Ungeistiges als feinen Körper; wandelt es sich zum Produkt, so hat es Geistiges und Ungeistiges als groben Körper. Für Nimbārka ist das Produkt gleichzeitig verschieden und nicht-verschieden. Der Sūtraverfasser stützt seine Lehre von der Nichtverschiedenheit auf den oben von uns besprochenen Śvetaketu-Abschnitt der Chāndogya-Upaniṣad und scheint, was seine Beispiele (2,1, 19–20) besonders deutlich machen, die Nichtverschiedenheit etwa im Sinne der Umwandlung zu verstehen. Ganz scharf freilich wie seine so viel weiter vorgeschrittenen Erklärer wird man den Sūtraverfasser wohl nicht interpretieren dürfen, wie schon daraus hervorgeht, daß er im folgenden Brahman Schöpfertätigkeit, die ohne äußere Hilfsmittel nur vermöge der ihm innewohnenden wunderbaren Kraft vor sich geht, mit dem selbständigen Gerinnen der Milch und gleichzeitig mit der Schaffenskraft der mythischen Götter vergleicht. Brahman's Welterschöpfung, so hören wir weiter, hat keinen Beweggrund, sondern ist reines Spiel. Schließlich wird der Vorwurf, seine Schöpfung zeuge wegen der Ungleichheit der Schicksale von Ungerechtigkeit und Unbarmherzigkeit, damit zurückgewiesen, daß dabei die Rücksicht auf die früheren Taten der Menschen entscheidend ist, — eine Rücksicht, die angesichts der Anfanglosigkeit des Saṃsāra immer in Betracht kommt.

Der zweite Pāda unseres Adhyāya beschäftigt sich mit der

Widerlegung der wichtigsten Systeme durch den Nachweis ihrer inneren Unstimmigkeit. Wieder steht (1—10) die Widerlegung des Sāṃkhya voran, dem vor allem vorgehalten wird, daß ein Ungeistiges (die Prakṛti) nicht schaffen oder sich bewegen kann, ohne von einem Geistigen geleitet zu werden, wobei auf die Schwächen in dem klassischen Bilde vom sehenden Lahmen (Puruṣa) und blinden Träger (Prakṛti) desselben hingewiesen zu werden scheint. 11—17 ist gegen die Vaiśeṣikas gerichtet und hebt besonders hervor, daß die Produktion der Welt durch die vom Karman-Gesetz in Bewegung gebrachten Atome unmöglich und die Annahme eines besonderen Inhärenzbegriffes (*samavāya*) überflüssig sei. 18—32 werden die verschiedenen buddhistischen Schulen, die wir im neunten Kapitel kennen gelernt haben, abgefertigt. Dann folgen ganz kurz die Jinisten, denen besonders die Behauptung, die Seele habe gleichen Umfang wie der Leib, vorgeworfen wird, die Pāśupatas, welche Gott unrichtigerweise nur als wirkende und nicht als materielle Ursache auffassen, sowie die Bhāgavatas, deren Lehre (zuerst bezeugt durch den Schlußteil des Mokṣadharmas) dem Vedānta unter den vorangegangenen am nächsten steht²⁶⁰. Während die anderen Kommentatoren naturgemäß auch aus diesen Sūtras eine Ablehnung herauslesen, sucht Rāmānuja, der mit diesen Lehren innerlich zusammenhängt, charakteristischerweise hier eine bejahende Haltung des Sūtraverrfassers zu konstruieren.

Der dritte Pāda unseres Adhyāya lehrt in seinen ersten fünfzehn Sūtras, daß Aether, Luft, Feuer, Wasser und Erde Schöpfungen des selbst ungeschaffenen Seienden sind. Wie sie in der genannten Reihenfolge durch Brahman's Schöpfkraft auseinander entstehen, so gehen sie umgekehrt, d. h. von unten angefangen, bei der Weltabsorption in Brahman zurück. Intelligenz und Organe entstehen und vergehen zusammen mit den Elementen, zu denen sie gehören. Die folgenden Sūtras bis zum Schlusse des Pāda behandeln das wichtige Thema der individuellen Seele (*jīva*). Der Jīva ist nicht geschaffen, sondern ewig; wo die Upaniṣaden von seinem Entstehen und Vergehen sprechen, ist das übertragen gemeint. Der Jīva wird als Erkennen bezeichnet (*jñā* 2, 3, 18), woraus sich ergibt, daß der Sūtraverrfasser die Einzelseele nicht als unpersönliche Geistigkeit, sondern als besondere Individualität versteht. Der Jīva ist atomklein (*aṇu*), heißt aber öfter in der hl. Schrift allverbreitet (*vibhu*), weil, wie wir den Sūtra-

verfasser mit Nimbārka verstehen zu dürfen glauben, seine Eigenschaft „Geistigkeit“ allverbreitet ist. Ferner wird der Jīva „aktiv“ (*kartr*) genannt, was gegenüber der Zuteilung aller Aktivität an die Buddhi im Sāṃkhya besonders betont werden muß. Seine Aktivität ist aber nicht ununterbrochen im Gange, sondern oft nur potenziell, wie der Zimmermann auch nicht immer arbeitet. Ferner ist seine Aktivität nicht unabhängig, vielmehr macht die höchste Seele die Einzelseele handeln entsprechend ihren früheren Taten und ihren eigenen Impulsen.

Die letzte Sūtragruppe (43–53) behandelt das Verhältnis von Jīva und Brahman. Gleich in 43 wird gelehrt, daß der Jīva ein Teil (*aṃśa*) des Brahman ist. Aus dieser Tatsache dürfe man aber nicht folgern, daß die höchste Seele, wie der Jīva, mit Lust und Leid behaftet sei, vielmehr ist sie frei davon. Trotzdem die Jīvas Teile des Brahman sind, tritt keine Verwirrung ihrer individuellen Werkresultate ein, da sie, obwohl untereinander wesensähnlich, nicht identisch sind. Der Begriff „Teil“ gibt, wie man sich denken kann, den Kommentatoren zu den verschiedensten Deutungen die Möglichkeit, und ebenso liegt die Sache im 50. Sūtra, wo das Wort *ābhāsa* (Erscheinung, Schein), gebraucht ist. Śaṃkara erklärt: Der Jīva ist nur ein Reflex des Brahman und somit weder mit ihm identisch noch von ihm verschieden. Wie die Reflexe eines Dinges auf den spiegelnden Flächen untereinander verschieden sind und nicht durcheinander geraten, so ist es auch mit den einzelnen Seelen und ihrem Karman. Vallabha findet in dem Worte *ābhāsa* nicht etwas Irreales wie Śaṃkara, sondern die Bedeutung, daß etwas wie etwas anderes erscheint, ohne doch ganz dasselbe zu sein. Rāmānuja und Nimbārka sehen in *ābhāsa* eine Kürzung für *hetvābhāsa* (Scheingrund) und betrachten das Sūtra als Verwerfung verschiedener, ihnen falsch erscheinender Doktrinen über die Seele. Diese Andeutung der auseinandergehenden Interpretationen möge ein Beispiel für die Schwierigkeit des Verständnisses vieler Sūtras abgeben. Eine Entscheidung im gegebenen Falle ist sehr arbiträr. Ohne meine Gründe hier näher diskutieren zu können, möchte ich die Absicht des Sūtraverrfassers in der Richtung von Vallabhas Deutung vermuten.

Der vierte Pāda unseres Adhyāya handelt von den systematisch weniger wichtigen Organen der Seele, die hier im Anschluß an die alte uns bekannte Ausdrucksweise „Prāṇa“ (Lebenshauche) genannt werden, womit aber nach den Kom-

mentatoren die fünf Erkenntnisinne, die fünf Tastsinne und Manas gemeint sind. Sie sind sämtlich atomisch. Im übrigen verfolgen wir der Raumersparnis wegen die Einzelheiten hier nicht weiter.

Der dritte *Adhyāya* handelt in seinem ersten Pāda von der Wanderung der Seele. Beim Verlassen des Leibes im Tode ist die ausziehende Seele umhüllt von den feinmateriellen Elementen, welche die Organe in sich befassen. Diejenigen Seelen, welche das heilbringende Wissen (*vidyā*) erworben oder gute Werke (*karman*) getan haben, gehen zum Monde. Dort genießen sie die guten Resultate, um dann gemäß dem unverbrauchten Rest (*anuśaya*) neuer Verkörperung zu verfallen. Die Seelen dagegen, welche weder Wissen noch gute Werke aufzuweisen haben, gehen zu Yama, dem Fürsten der Unterwelt. Seelen, die in Bäumen usw. wiederverkörpert werden, nehmen nicht an deren Körpern teil, sondern sind nur im äußeren Kontakt mit ihnen.

Der zweite Pāda beginnt mit einer sehr interessanten Erörterung des Traumes. Aus der Ausdrucksweise der Upanishaden könnte man entnehmen, daß im Traume eine Schöpfung stattfindet und die Seele der Schaffende dabei ist (1—2), aber das Traumbild ist in Wahrheit nur ein Zauberstück (*māyā*), denn das Traumschaffen ist nicht wie anderes natürliches Schaffen. Zwar hat der Traum nach Schrift und Praxis prophetische Bedeutung, aber sein höchster Sinn ist durch den Willen des Höchsten verborgen oder durch die Verbindung des Jīva mit dem Leibe (3—6)²⁶¹. An die Erörterung des Traumschlafes schließt sich die Belehrung über den Tiefschlaf. Während desselben weilt der Jīva in den seit alters von der mystischen Anatomie angenommenen Kanälen (*nāḍī*, 7) des Körpers und damit im Brahman. Den hieran möglicherweise sich knüpfenden Schluß, daß die Seele, weil im Brahman geweilt habend, nun erlöst und die erwachende eine andere sei, weist der Sūtraverfasser mit der durch Gründe gestützten Feststellung zurück, daß die Seele bei dem Erwachen aus dem Tiefschlaf dieselbe wie beim Einschlafen ist. Vom Wachen, Traumschlaf, Tiefschlaf und Tod wird dann noch die Bewußtlosigkeit der Ohnmacht usw. unterschieden.

Mit Sūtra 11 beginnt eine Diskussion, deren Erklärung im einzelnen sehr große Schwierigkeiten macht, da alle Kommentatoren ihren Spezialstandpunkt hineinzuninterpretieren versuchen, ohne daß es doch einem gelänge, die ganze Sūtrakette un-

gezwungen in den sicher vorhandenen logischen Zusammenhang zu bringen. Es handelt sich sichtlich um das Wesen des Brahman und dessen widerspruchsvolle Beschreibung in den heiligen Texten. Es wird von einem doppelten Charakter (*ubhayalinga*) gesprochen. Śāṃkara findet diesen in dem Unterschiede des attributhaften und attributlosen Brahman und erklärt, daß der Sūtraverfasser diesen doppelten Charakter ablehne, weil das Brahman in Wahrheit ohne jedwede Attribute sei. Aber diese Unterscheidung Śāṃkaras, mit der sein strenger Monismus und seine Illusionslehre aufs engste zusammenhängen, findet im Ganzen der Brahmasūtras so wenig eine Stütze, daß man sie, auch abgesehen von den hier vorliegenden Bedenken im einzelnen, a limine als die Absicht des Sūtraverfassers ablehnen muß. Rāmāṇuja und Nimbārka sehen in dem doppelten Charakter Brahmans die Freiheit von allen Unvollkommenheiten und den Besitz aller Vollkommenheiten, so daß es von den Mängeln des Jīva nicht berührt werden kann. Vallabha meint, daß das rein geistige Brahman alle Attribute gleichzeitig habe und nicht habe, und kommt vielleicht so den Absichten des Sūtraverfassers am nächsten. Aehnliche Verschiedenheiten der Auffassung finden sich hinsichtlich Sūtra 22 f., wo die berühmte Brahman-Beschreibung Yājñavalkyas „nicht, nicht“ angedeutet sein soll. So recht Śāṃkara bezüglich der Upaniṣadstelle hat, daß hier jede Beschreibung abgelehnt werden soll, so wenig scheint er mit dieser Erklärung dem Sūtraverfasser gerecht zu werden. Auch im folgenden (27 f.) macht der Sūtraverfasser den Eindruck systematischer Unbestimmtheit, wenn er das Verhältnis des Brahman zur vielheitlichen Welt (oder zur Vielheit der Seelen?) mit dem Verhältnis der Schlange zu ihren Windungen oder des Lichts zur Lichtquelle oder des Ganzen zum Teil illustriert, denn genau betrachtet wären diese Vergleiche nicht der Nebeneinanderstellung durch „oder“ fähig, wenn eine scharf formulierte systematische Anschauung dahinterstände. Ganz sicher geht nur daraus hervor, daß das e i n e Brahman sich in Vielheit zeigt, ohne daß diese Vielheit Schein ist. Sehr klar dagegen sind die Schluß-Sūtras, in denen die Lehre der Mīmāṃsā (unter ausdrücklicher Nennung des Jaimini), daß die Werkfrucht automatisch eintrete, abgelehnt wird zugunsten der Lehre des ebenfalls genannten Bādarāyaṇa, daß für das Eintreten der Werkfrucht die höchste Seele der Veranlasser ist.

Mit dem dritten Pāda beginnen wesentlich andere Ueberlegungen. Es handelt sich nunmehr um die praktischen Mittel, welche zur Vereinigung mit Brahman dienen. Die zu verschiedenen vedischen Schulen (*śākhā*) gehörigen Upaniṣadtexte geben die zur Meditation (*upāsana*) über das Brahman bestimmten Stücke in mehr oder minder abweichenden Formen und erfordern so für den Gläubigen eine Entscheidung, wie weit sie als praktisch identisch oder verschieden anzusehen sind. Hinsichtlich der Differenzen in den Opfervorschriften konnte man sich mit verschiedenen gleichwertigen Verrichtungen für die Anhänger der einzelnen Schulen abfinden, hinsichtlich der Ueberdenkung der Wahrheit aber, die ja nur eine sein kann, mußte eine einheitliche Regelung erfolgen. Das wollen nun die Brahmasūtras in dem vorliegenden Abschnitt leisten, gewiß im Anschluß an sehr alte Traditionen, da das Bedürfnis schon frühzeitig hervorgetreten sein muß. So wichtig aber diese Zusammenordnung der heiligen Texte für die Praxis des Vedāntafrommen ist, so hat sie doch nur sehr mittelbar philosophisches Interesse und soll daher hier nicht näher verfolgt werden, zumal die dazu notwendige Vorlegung der einschlägigen Upaniṣadstücke den zu Gebote stehenden Raum weit überschreiten würde.

Auch der vierte Pāda ist mehr praktisch orientiert, indem er das Verhältnis der Brahman-Wissenschaft zum Werkdienst, zu den brahmanischen Lebensstadien u. a. m. regelt.

Der v i e r t e und letzte A d h y ā y a diskutiert die Erlösung. Im ersten Pāda handeln noch einige Sūtras (1—12) als Anhang zum Vorangehenden über Meditationen als Mittel zur Erlösung, während die restlichen sieben Sūtras lehren, daß für den, der die Brahman-Erkenntnis erreicht hat, das Karman-Gesetz nicht mehr wirksam ist, d. h. die Folgen seiner bösen Taten sind sofort vernichtet und die Folgen der guten bei seinem Tode, beides aber nur, falls ihre Wirkung nicht schon vor der Erlangung der Erkenntnis begonnen hat, andernfalls muß der Ablauf noch stattfinden. Der zweite Pāda behandelt den Auszug der erlösten Seele aus dem Leibe. Śaṅkara nimmt hier und im folgenden einen Unterschied zwischen dem Kenner des niederen und des höheren Wissens an, was offensichtlich nicht in der Absicht des Sūtraverrfassers liegt. Im dritten Pāda ist zuerst von dem in den Upaniṣaden nicht widerspruchsfrei geschilderten Wege die Rede, den die erlösten Seelen unter der Leitung göttlicher Wegführer zu Brahman gehen. Da entsteht nun

die Frage über die Natur dieses als Brahman bezeichneten Zieles. Nach dem alten Lehrer Bādari (7) kann nur der vom Brahman zuerst geschaffene Gott Hiraṇyagarbha gemeint sein, da Eingehen zu dem allgegenwärtigen höchsten Brahman ein Widerspruch ist. Gegen den Einwand, daß das keine wahre Erlösung sei, da Hiraṇyagarbha als geschaffen nicht ewig ist, wird dann das Eingehen zum höchsten Brahman nach dem Untergang des niederen für die Seelen verheißen. Gegen diese Lehre des Bādari wird aber Jaiminis begründete Ansicht gestellt, daß nur das höchste Brahman das Ziel sein könne. Wahrscheinlich steckt unausgesprochen in beiden Lehren noch die Stellungnahme zu der Frage, ob der Weg zu Brahman für die Verehrer des höheren Brahman allein oder auch für die des niederen gelte, denn Bādarāyaṇa schließt mit der Feststellung, daß alle Brahman-Verehrer, soweit sie sich nicht mit den in Chāndogya-Upaniṣad 7 aufgezählten Symbolen (*pratīka*) begnügt haben, zum höchsten Brahman geführt werden. So wenigstens scheinen die schwierigen, sehr verschieden erklärten Sūtras 7—16 den zusammenhängenden Sinn zu ergeben, der vielleicht vom Sūtraverfasser beabsichtigt ist. Der vierte Pāda beschäftigt sich mit dem Wesen der erlösten Seele und ihrem Verhältnis zur höchsten. Erlöstheit, so lernen wir, ist das Offenbarsein der höchsten Natur der Seele, nicht etwa der Besitz neuer Eigenschaften. Ihr Verhältnis zum Brahman wird als „Ungeteiltheit“ (*avibhāga*) bezeichnet, was von den Kommentatoren in verschiedenen Abschattungen aufgefaßt wird. Hinsichtlich der Streitfragen, ob die erlöste Seele alle die ihr öfter beigelegten Eigenschaften wie Entschlossenheit zum Rechten, Gottherrlichkeit usw. besitze oder nur reine Geistigkeit, ob sie einen feinen Körper habe oder keinen, nimmt Bādarāyaṇa eine Kompromißstellung ein. In beiden Fällen trifft beides zu. Wünscht die erlöste Seele einen feinen Körper, so hat sie ihn und genießt mittels seiner Organe, — wünscht sie ihn nicht, so realisiert sie ihre Wünsche, wie wir es vom Traume her kennen. Eine Wiederkehr in grober Verkörperung gibt es für sie nicht mehr.

Ueberblicken wir die Vedāntalehren der Brahmasūtras, so gewinnen wir den Eindruck, daß hier die hohen und die weniger hohen Gedanken der wichtigsten Upaniṣadstellen zu einem System vereinigt sind, welches den Bewunderer etwa der Reden Yājñavalkyas nicht ganz befriedigen wird. Die Bedürfnisse mythischer Religion haben den Aufschwung der

großen religiös-philosophischen Ideen beeinträchtigt, wie es besonders der letzte Adhyāya deutlich macht. Was aber an rein philosophischen Keimen in den alten Texten liegt, das hat Bādarāyaṇa nicht in dem Maße entwickelt, wie es würdig und fähig wäre, entwickelt zu werden. Hier setzt die Arbeit des großen Śaṃkara ein, der, Hohes und Niederes trennend und den Einheitsgedanken zu Ende denkend, die Form des Vedānta festgelegt hat, die noch heute die meisten der besten Geister Indiens befriedigt, so daß allgemein, wenn von Vedānta die Rede ist, ohne weiteres Śaṃkaras System verstanden wird. Daß sein Versuch, seine Ideen den Brahmasūtras aufzuzwingen, vom kritisch-historischen Standpunkt unhaltbar ist, wurde schon erwähnt; unabhängig davon aber verdient sein strenger Monismus (*kevalādvaita*) größte Beachtung.

Ein früherer Bekenner des Monismus ist uns aus der brahmanischen Literatur bekannt: Gauḍapāda, nach der indischen Tradition der Lehrer von Śaṃkaras Lehrer (also etwa um die Mitte des 8. Jahrhunderts n. Chr.), der Verfasser eines vierteiligen philosophischen Gedichts, welches sich im Anfang an die kurze Māṇḍūkya-Upaniṣad anschließt, um dann selbständige Lehren zu entwickeln, deren Inhalt und historische Bedingtheit uns nunmehr beschäftigen muß²⁶².

Die poetische Form und die Begeisterung für die eine zu verkündende Wahrheit hat einen scharfgegliederten Gedanken-gang in den 215 Strophen nicht aufkommen lassen, vielmehr ein immer erneutes Umkreisen einiger zentraler Ideen erzeugt, wie wir es z. B. in der Gītā beobachten konnten. Zum Verständnis des Wesentlichen scheint daher eine den Kurven des Gedichts im einzelnen nicht folgende unabhängige Skizze der Hauptgedanken der beste Weg. Auch für Gauḍapāda ist wie für Bādarāyaṇa die Śruti, d. h. die Ueberlieferung der heiligen Upaniṣaden, grundlegende Autorität. So sehen wir ihn seine Lehre durch eine Reihe von Zitaten aus Brhadāraṇyaka, Chāndogya u. a. erhärten, welche für ihn klar auf dem Boden des strengen Monismus stehen, während wir vom historischen Standpunkte — daran sei hier im Vorübergehen erinnert — in diesen Stellen nur die Keime späterer Entschiedenheit erkennen. Soweit sich die Śruti aber zweieitlich äußert, wird sie von unserem Autor in übertragenem Sinne (*gaṇa*) verstanden. Denn die höchste Wahrheit (*paramārtha*) ist die Nichtzweieit (*advaita*). Zweieit oder Verschiedenheit (*bheda*) ist Verhüllung (*samvṛti*) der Wahrheit

nach der Ausdrucksweise unseres Autors, der sich damit eng an die Terminologie der Mahāyāna-Philosophen anschließt.

Das Grundprinzip der Welt wird von den verschiedenen religiösen und philosophischen Systemen fälschlich auf die allerverschiedenste Weise aufgefaßt, ebenso wie man in der Dämmerung einen auf dem Wege liegenden Strick irrtümlich für eine Schlange²⁶³ oder sonst etwas anderes hält (2, 17). Ein anderer Vergleich, dem wir häufig im philosophischen Mahāyāna-Buddhismus, aber auch schon in der Maitrāyaṇa-Upaniṣad (6, 24) begegnen, hat dem vierten Teil unseres Gedichts den Namen gegeben: die Beilegung des Feuerbrandes (*alāta*)²⁶⁴. Wie ein geschwungener Feuerbrand den Schein (*ābhāsa*) grader und krummer Lichtstreifen erzeugt, die aber in Wirklichkeit nur Augentäuschung sind, so entsteht durch die Bewegung des Bewußtseins (*viññāna*) der Schein von Entstehen und Vergehen, während in Wirklichkeit nichts vor sich geht (4, 47–52).

Fragt man, wie ein solcher Irrtum möglich sei, wie das eine absolute Geistigkeitsprinzip sich irren könne, so ist die Antwort: „Das göttliche Selbst (*ātman*) stellt sich selbst vermöge seiner eigenen Māyā als Vielheit vor“ (2, 12). Auf dieses schwierige metaphysische Problem des göttlichen Selbstbetruges wird nicht näher eingegangen, dafür aber wird unser Autor nicht müde, in immer neuen Wendungen das tatsächliche Zustandekommen des Irrtums in der ja letztlich unwirklichen Sphäre der Empirie zu beschreiben: das Denken schafft sich die Dinge und projiziert sie nach außen. In der Verbalwurzel *kalp*, die zur Bezeichnung der Tätigkeit des Denkorgans (*manas*, *citta*) gebraucht wird, liegt der Sinn des Bildens, Konstruierens, der freien Schöpfung, und das wird den Leser an die Theorien erinnern, die wir im vorigen Kapitel bei der Mahāyāna-Philosophie kennengelernt haben; auch der Ausdruck *Dharma* (Gegebenheit), den Gauḍapāda gern neben anderen Wörtern für „Ding“ benutzt, weist auf die Diktion des späteren Buddhismus.

Zu den gefährlichsten Denkkonstruktionen rechnet unser Autor die Kausalanschauung, denn auf ihr beruht die irrige Annahme von Entstehen und Vergehen, das größte Hindernis zur wahren Einheitserkenntnis. Er sucht daher mit aller Kunst einer Dialektik, die an das Verfahren des Śūnyavāda erinnert, die Kausalität als eine logische Denkmöglichkeit zu erweisen. Die Lehre, daß Ursache und Produkt nicht ver-

schieden seien, weil das Produkt nur eine Umwandlung der Ursache sei (vgl. Brahmasūtras 2,1, 14 f.) führt nach Gauḍapāda dazu, daß entweder Produkt (z. B. die Welt) wie Ursache (z. B. das Brahman) unentstanden oder daß eben beide entstanden sind. Vielleicht darf man hierin eine Polemik gegen Bādarāyaṇa sehen, obwohl der Kommentar das Sāṃkhya als Beispiel heranzieht. Fernere Argumente gegen die Kausalität sind der Vorwurf, den logischen Fehler eines regressus in infinitum (*anavasthā*) herbeizuführen, sowie die nötige zeitliche Aufeinanderfolge (*krama*) nicht aufrechterhalten zu können, da das Früher oder Später in der Reihe nicht mehr unterscheidbar sei, wenn eins aus dem anderen hervorgehe. Das hier gewöhnlich gebrauchte Bild von Same und Pflanze wird ebenfalls dialektisch abgelehnt. In diesem Sinne ist auch die Lehre von Saṃsāra und Erlösung unmöglich: Es gibt nur Ewigkeit oder zeitliche Begrenztheit nach beiden Seiten, aber Anfanglosigkeit mit Ende, wie man sie dem Saṃsāra zuschreibt, oder Endlosigkeit mit Anfang, wie sie der Erlösung eignen soll, ist undenkbar. Ewigkeit des Saṃsāra aber schließt Erlösung aus, Ewigkeit der Erlösung den Saṃsāra. Somit ist alles Werden sinnlose Einbildung.

Eine ähnliche Wendung gegen die Brahmasūtras scheint auch in der Darstellung des Verhältnisses zwischen Universal-Ātman und Einzel-Ātman (*jīva*) zu liegen, wenn (4, 7) ausdrücklich betont wird, daß der Jīva weder eine Umwandlung (*vikāra*) noch ein Teil (*avayava*) des höchsten Ātman ist, womit man Brahmasūtra 2, 3, 43 konfrontiere. Das Verhältnis wird durch einen glücklichen Vergleich deutlichgemacht: Der höchste Ātman ist wie der Raum (*ākāśa*), die Einzel-seelen wie der Raum in den einzelnen Töpfen (Leibern). Ueberall ist derselbe Raum, der Unterschied wird nur durch die Topfbegrenzungen hervorgerufen, — so gibt es nur einen Ātman in den vielen Leibern. Aber Lust und Leid ist doch in den verschiedenen Seelen verschieden! Ebenso wie in einem Topf Staub, im andern Rauch sein kann, ohne daß der Raum im Topfe beeinflusst wird, so steht es auch mit den Seelen. Völlige Einheit also ohne Werden und Teilung ist die höchste Wahrheit.

In diesem Sinne unterscheidet unser Autor im vierten Abschnitt (87 f.) die vier Zustände, welche er schon eingangs im Anschluß an die Upaniṣad behandelt hatte, als vier Stufen von verschiedenem und zwar ansteigendem Wahrheitswert:

erstens den zweieitlichen gewöhnlichen Zustand des Wachens, welcher Wahrnehmer und Wahrgenommenes getrennt umfaßt, zweitens den geläuterten gewöhnlichen des Traumes, in welchem objektlos vorgestellt wird, drittens den überweltlichen des Tiefschlafs, wo weder Objekt noch Wahrnehmung vorhanden ist, und endlich einen vierten absoluter Einheit und Geistigkeit — die höchste Wahrheit.

Daß hier alles zum Yoga drängt, wird man sofort sehen. Der hier empfohlene Yoga der „Kontaktlosigkeit“ (*asparśayoga* [3, 39]) wird als so schwierig dargestellt, daß er selbst geübten Yogins Scheu einflößt. Die völlige Ueberwindung des konstruierenden Manas ist dabei die Hauptsache. Das Manas muß sich seiner Natur entäußern (*amanībhāva*), zum Nicht-Manas werden (*amanastā*), dann tritt die Realisierung des schon vorher theoretisch erkannten Mangels aller Unterschiede ein: kein Werden, überall Erleuchtung und Erlösung von Anfang an, ewige Unveränderlichkeit. Das Leben eines solchen Erkenners — frei von Schwatzen und Grübeln — ist die völlige von allem äußeren Kult abgewandte Ruhe des Starren (*jaḍa*), der keinerlei Interesse an der Welt mehr hat. Es ist das alte Ideal des Yājñavalkya, aber mit einem philosophischen Unterbau, wie ihn die neue Zeit forderte. Daß dieser Unterbau aus dem Mahāyāna entlehnt ist, wird man nach Gedankengang und Diktion nicht leugnen können. Wenn aber Gauḍapāda hier das Beste seiner Zeit zur Klärung des höchsten Upaniṣad-Standpunkts übernommen hat, so handelt es sich nicht um Aneignung fremden Gutes, sondern um das altbrahmanische Element im spätbuddhistischen Denken.

Auf dem Boden der von Gauḍapāda vertretenen Weltanschauung hat Ś a ṃ k a r a (ungefähr erstes Viertel des 9. Jahrhunderts), von den Indern gewöhnlich Śaṃkarācārya, d. h. Meister Śaṃkara genannt, sein Werk aufgebaut, welches von weitestem und dauerndstem Einfluß geworden und bis heute geblieben ist. Aus einer Brahmanenfamilie Südindiens stammend, hat er auf weiten, bis nach Kaschmir ausgedehnten Propagandareisen nicht nur seine religiös-philosophische Lehre durch Predigt und Disputation verbreitet, sondern auch die praktische Seite des religiösen Lebens durch Organisationen in seinem Sinne aufs stärkste beeinflusst²⁶⁵. Zahlreiche Schriften — Kommentare zu den wichtigsten Upaniṣaden und zur Bhagavadgītā sowie selbständige Werke — gehen unter seinem Namen, aber mangels einer zusammenfassenden kritischen

Untersuchung hinsichtlich der Begründetheit dieser Tradition in den Werken selbst kann ihm nur ein Werk mit Sicherheit beigelegt werden: der große Kommentar (Bhāṣya) zu den Brahmasūtras.

In diesem Bhāṣya hat Śaṅkara den schroffen, keinem Kompromiß zugänglichen, nur auf wenige Upaniṣadstellen gestützten Monismus, welchen Gauḍapāda in seinem Gedicht vorgetragen hatte, zum Kern einer erweiterten, den verschiedenen menschlichen Bedürfnissen mehr angepaßten Lehre gemacht, indem er einerseits durch Heranziehung aller wichtigen Upaniṣadstellen der absoluten Einheitslehre die breiteste Basis gab, andererseits dem höheren und allein erlösenden Wissen (*parā vidyā*) vom absoluten Brahman, das Gauḍapāda gelehrt, ein niederes, nur auf die relative Wahrheit gerichtetes, aber doch auch nicht wertloses Wissen (*aparā vidyā*) von Gott und Seele, Strafe und Belohnung zur Seite stellte. Dieser Gedanke einer doppelten Wahrheit, einer absoluten und einer relativen, der auf die Mahāyāna-Philosophie zurückweist, läßt sich zu seiner Wurzel in den ältesten Upaniṣaden zurückverfolgen, wo die Welt die Wahrheit und das Brahman die Wahrheit der Wahrheit genannt wird.

Von der höchsten Wahrheit (*paramārthataḥ*) erübrigt es sich hier noch einmal zu reden, nachdem wir das Werk Gauḍapādas betrachtet haben; von der relativen (*vyavahārataḥ*, wörtlich: dem Gebrauch, dem Welttreiben gemäß) werden wir eine Schilderung zu geben haben, die um so kürzer sein darf, als dem Leser in Deussens „System des Vedānta“ eine streng auf Śaṅkaras Bhāṣya basierte Darstellung zur Verfügung steht. Bei der großen Verbreitung des absoluten Monismus hat sich nun aber naturgemäß an Śaṅkaras Grundwerk eine reiche Literatur nicht nur von Kommentaren, sondern auch von selbständigen Werken im Laufe der Jahrhunderte angeschlossen, in welchen teils die Probleme der Śaṅkaralehre genauer durchgedacht, teils Gebiete systematischen Denkens, die im Grundwerk vernachlässigt waren, im Sinne der gegebenen Grundsätze neu angebaut wurden. Da auch die kürzeste beschreibende Aufzählung dieser großen Literatur den Rahmen dieses Buches weit überschreiten würde²⁶⁶, beschränke ich mich auf die Erwähnung zweier zur Ergänzung hier benutzter Werke, welche ungefähr am Ende dieser Literatur (um 1600) stehen: der „Siddhānta-leśa-saṅgraha“ des gelehrten Appaya Dikṣita²⁶⁷ gibt eine Sammlung der verschiede-

nen Lehrmeinungen über einzelne Punkte innerhalb des strengmonistischen Vedānta; von diesen soll wenigstens einiges im Zusammenhang mit Śaṅkara's eigenen Lehren angedeutet werden, während das von Śaṅkara kaum bearbeitete Gebiet der Erkenntnistheorie der wichtigen „Vedāntaparibhāṣā“ des Dharmarāja²⁶⁸ entnommen werden soll.

Wir betrachten zunächst das Verhältnis des Brahman zur materiellen Welt, wie es Śaṅkara vom relativen praktischen Standpunkt aus darstellt. Da ist nun Brahman sowohl die bewirkende als auch die materielle Ursache, der mit Qualitäten ausgestattete Weltschöpfer und höchste Herr (*paramēśvara*), der die Welt schafft, regiert und zerstört, und gleichzeitig der Stoff der Welt, die in anfang- und endloser Wiederholung aus ihm entsteht und in ihn zurückkehrt. Es handelt sich dabei um die materielle Welt, um die fünf Elemente (man beachte, daß also auch der Aether hier im Gegensatz zum Nyāya-Vaiśeṣika als „geschaffen“ gilt) und alles aus diesem Gebildete, wozu nicht nur der Leib, sondern auch (in Uebereinstimmung mit dem Sāṃkhya) die sogenannten psychischen Organe gehören. Wie steht es nun aber mit der Realität dieser Welt, die doch für den Standpunkt der niederen Wissenschaft (*aparā vidyā*) existiert, vom Standpunkt der höheren Wissenschaft (*parā vidyā*) aber als Blendwerk (*māyā*), als Resultat des Nichtwissens (*avidyā*) bezeichnet wird? Auf diese Frage antwortet Śaṅkara, daß die Welt, wie wir sie wahrnehmen, wirklich ist, und bekämpft aufs heftigste die buddhistischen Lehren, daß sie nur eine Gedankenkonstruktion oder ein Nichts sei. Der Vergleich des Lebens mit dem Traum spricht nicht gegen die Realität der Welt in jedem Sinne: „Das Traumerlebnis eines Schlangenbisses, eines Wasserbades und dgl. erweist sich dem Erwachten zwar als unwahr, wirklich aber bleibt für ihn die Tatsache, daß er solche Wahrnehmungen gehabt hat.“ Ebenso ist das Welterlebnis solange wahr, wie es nicht durch die höhere Wissenschaft vom Brahman aufgehoben ist, aber diese Aufhebung ist ja nur durch die Erkenntnis des einzelnen für den einzelnen bewirkt, praktisch bleibt die Welt, diese Māyā des Brahman, bestehen. In diesem Begriff der Māyā, die übrigens das höchste Selbst, obwohl von ihm ausgehend, so wenig berührt, wie den Zauberer das von ihm ausgegangene Zauberstück (*māyā*)²⁶⁹, liegen nun Schwierigkeiten, die freilich Śaṅkara nicht beachtet hat, welche aber die Späteren sehr erheblich beschäftigt haben. Da sieht man

in Māyā die direkte materielle Ursache der Welt und Brahman ist die Grundlage der Māyā, o d e r Māyā ist eine helfende Ursache neben dem Brahman als der eigentlichen *causa materialis*, o d e r Māyā ist gar die eigentliche Ursache und Brahman ist über alles Ursachesein erhaben²⁷⁰. Man bemerke, wie nahe die Gefahr liegt, Māyā zur Materie im Sāṃkhyasinne oder zur weiblichen Potenz (*śakti*) des höchsten Gottes im Tantrasinne zu machen. Logischer Definition bot der Māyā-Begriff die größten Schwierigkeiten. Man konnte nicht sagen, Māyā existiere, denn im absoluten Sinne ist sie ja Trug, aber man konnte sie auch nicht „nichtseiend“ nennen, denn sie existiert ja, sofern sie praktisch erlebt wird. So nannte man sie „unbeschreiblich“ (*anirvacanīya*)²⁷¹.

Von der materiellen Welt wenden wir uns zur Seele (*jīva*). Sie ist ihrem Wesen nach reine Geistigkeit (*caitanya*), denn sie ist ja im absoluten Sinne Brahman, der Einzel-Ātman und der höchste Ātman sind ja identisch. Die Spaltung (*bheda*) des Einen in die Vielheit, die Abgrenzung der einzelnen Jīvas gegeneinander ist nur durch das anfanglose Nichtwissen (*avidyā*) bewirkt. Vermöge der Avidyā ist die Seele mit „Upādhis“ (Beilegungen, Bedingungen) verbunden, aus der Absolutheit in die Bedingtheit versetzt, d. h. zur individuellen, handelnden (*kartr*) und die Folgen ihrer Werke genießenden (*bhoktr*) geworden. Der Umfang des Upādhi-Begriffs nun erscheint in verschiedener Größe: Upādhi ist der grobe Leib, indem er die Seele beschränkt, wie wir bei Gauḍapāda in dem Gleichnis vom Topfraum und Weltraum gesehen haben. Upādhi ist ferner der „feine Leib“, welcher, aus den Feinteilen der Elemente bestehend, dem psychischen Apparat in potenzieller Form auf dem Wege von einem Leben zum andern als Stütze dient und von den die Wiedergeburt bestimmenden Wirkungen der Werke begleitet ist. Upādhi ist ferner der Hauptlebensodem (*mukhyaprāṇa*), dessen fünf Verzweigungen (*prāṇa* usw.) die unbewußten Körperfunktionen ausführen. Wenn wir dann noch die Funktionen der fünf Erkenntnisvermögen (Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn), sowie die fünf Tatvermögen (Greifen, Gehen, Reden, Zeugen, Entleeren) als Upādhis aufgezählt haben, kommen wir endlich gleichsam zum innersten Upādhi der Seele, dem Innenorgan (*antaḥ-karāṇa*), welches für Śaṃkara das Zentralorgan der eben genannten zehn Vermögen ist. Bezeichnend für sein geringes Interesse an eingehenderer Analyse des Erkenntnisprozesses

erwähnt unser Philosoph, der Innenorgan und Manas als Synonyma verwendet, nur gelegentlich nebenbei (z. B. ad 2, 4, 6), daß man dieses Organ wegen der Vielheit seiner Funktionen öfter in Manas, Buddhi, Ahaṃkāra und Citta zerlege, denen (im Anschluß an die Andeutung ad 2, 3, 32) die Vedāntapari-bhāṣā²⁷² die Spezialfunktionen des Zweifels, der Gewißheit, des Selbstbewußtseins und der Erinnerung zuordnet.

Aus der Vedāntapari-bhāṣā mag hier auch in größtenteils Zügen einiges über den Wahrnehmungsprozeß hinzugefügt werden, wie ihn manche späteren Vedāntins im Anschluß an die realistischen Systeme unter Anpassung an die eigenen Grunddogmen und mit mancherlei Anklängen an Dharmakīrti zu deuten gesucht haben. Im ersten Kapitel seines Werkes behandelt Dharmarāja die Wahrnehmung (*pratyakṣa*, mit der doppelten Bedeutung des Aktes und des Resultats wie das deutsche Wort) als erstes der sechs Mittel zu richtiger Erkenntnis, welche er gemeinsam mit der Mīmāṃsāschule des Kumārila (oben Kap. 7) annimmt.

Wir betrachten zuerst den durch einen Vergleich erläuterten Vorgang zwischen Innenorgan und Gegenstand (z. B. Topf): „Wie Wasser, aus dem Loch im Damme des Teiches austretend und mittels eines Kanals in ein Feld einströmend, die vier-eckige oder runde Form dieses Felds annimmt, so tritt das Innenorgan aus der Augenöffnung, geht mittels des Gesichtsinnes zu dem Topfe hin und nimmt dessen Form an. Solche Umformung (*pariṇāma*) heißt Funktion (*vr̥tti*).“ Diese Funktion des Innenorgans, das, an sich ungeistig, nur im Augenblick seiner Umformung (Funktion) von der immer leuchtenden Seele beleuchtet, d. h. bewußt gemacht wird, ist also dem Topfe gleich. Wie ist das möglich? Alles ist im Grunde Brahman, und Brahman ist Geistigkeit (*caitanya*). Die Anpassungsform des Innenorgans und die Topfform sind dieselbe durch zwei verschiedene Faktoren bestimmte Geistigkeit, und da sie denselben Platz einnehmen, sind sie identisch. In diesem Sinne wird die richtige sinnliche Wahrnehmung definiert als die Uebereinstimmung zwischen der Geistigkeit (*caitanya* = *brahman*), welche durch ein gegenwärtiges, von irgendeinem Sinnesvermögen erfaßbares Objekt qualifiziert ist, und der Erkenntnis (*jñāna* = *caitanya*), welche durch die Anpassung an die betreffende Form des Objektes bestimmt ist²⁷³. Daß aber hier Uebereinstimmung von doch in Wahrheit Identischem erst noch konstatiert werden muß, liegt an den Upādhis Innen-

organ und Topf, deren Spaltung und damit Vereinigungsmöglichkeit auf Avidyā oder Māyā zurückgeht. Aber innerhalb der großen Weltillusion ist, wie wir eben sahen, eine relativ wahre, praktisch brauchbare Wahrnehmung möglich und entsprechend auch eine Täuschung, eine Illusion also sozusagen zweiten Grades.

Wie entsteht der Irrtum, der einen Menschen tatsächliches Perlmutter für Silber halten läßt? Die große Weltausbreiterin, Avidyā oder Māyā, hat in diesem Falle tatsächlich die Form von Perlmutter, aber sie formt sich um, so daß sie auf der Seite des Objekts als silberfarbiger Gegenstand und auf der Seite des Subjekts als scheinbare Silbererkenntnis erscheint. Die Veranlassung dieser Umformung aber liegt im Subjekt, in welchem, unterstützt durch einen organischen Defekt, die durch die Aehnlichkeit des Glanzes hervorgerufene Erinnerung an Silber wirksam ist. Es handelt sich also im Vedānta beim Irrtum um „falsche Auffassung“ (*anyathākhyāti*) wie im Nyāya-Vaiśeṣika, zum Unterschied von der Mīmāṃsā, die hier einfach „Nichtauffassung“ (*akhyāti*) des eigentlichen Gegenstandes lehrt.

Man beachte hier noch, daß diese vedāntistische Erkenntnistheorie, soweit sie sich in der Sphäre der relativen Wahrheit bewegt, ebenso realistisch ist wie die Anschauung im Nyāya-Vaiśeṣika. Es hat aber auch andere, dem buddhistischen Vijñānavāda nahestehende Anschauungen innerhalb der Śaṅkaraschule gegeben. Der Siddhāntaleśa (p. 70) erwähnt eine Richtung, welche die Existenz alles Wahrnehmbaren als durch Denken konstruiert (*kalpita*, vgl. Gauḍapāda und Dharmakīrti!) ansah, — die Lehre von der Schaffung der jeweiligen Gegenstände durch die jeweilige Wahrnehmung des einzelnen (*drṣṭi-srṣṭi-vāda*).

Mit diesen Andeutungen müssen wir uns hier begnügen. Sie können nur einen bescheidensten Hinweis darstellen auf die Fülle schwieriger Probleme, welche Śaṅkara seinen Nachfolgern hinterlassen hat, und auf die verwirrende Mannigfaltigkeit der Lösungen, die meistens, wenn auch nicht ausschließlich, an den Grunddogmen des strengen Monismus orientiert sind.

Endlich wäre nun noch von den Schicksalen der Seele nach dem Tode und von der Erlösung zu reden, doch muß ich mich hier unter Hinweis auf die schon vorhandenen Darstellungen besonders kurz fassen. Gute Werke verhelfen zu guter Neu-

verkörperung, hinsichtlich der Erlösung werden sie nur als Hindernisse beseitigend angesehen, es tritt also hier jener negative Charakter der asketischen Ethik hervor, dem wir schon öfter begegnet sind. Die Erkenner teilen sich nach ihrem Wissen. Wer nur das niedere besitzt (*aparā vidyā*), d. h. wer das attributhafte Brahman als Gott verehrt, der geht nach dem Tode zu diesem niederen Brahman ein und genießt einen herrlichen, aber mit dem periodisch eintretenden Weltuntergang endigenden Zustand, wo ihm dann nachträglich die vollendete Schau zuteil wird, zu welch sonderbarer Annahme Śaṃkara durch die Brahmasūtras genötigt wird, die, zwischen höherem und niederen Wissen nicht unterscheidend, dem Erkenner allgemein Nichtwiederkehr (*anāvṛtti* 4, 4, 22) verheißen. Die wahre Erlösung aber wird nach Śaṃkara nur dem Besitzer der höheren Wissenschaft zuteil. Wenn zwar auch hier wieder ein Kompromiß stattfindet, in dem gewisse religiöse Mittel als wissenfördernd anerkannt werden, so liegt doch die eigentliche Idee in der unmittelbaren Innewerdung (*anubhava*) der absoluten Identität mit dem einzig Realen. Der wahre Erkenner geht nicht irgendwohin, wird nicht zu etwas, sondern seinem nun nicht mehr durch Nichtwissen getrübbten Blick enthüllt sich die immer vorhandene allein wahre Tatsächlichkeit. Jenseits von Gut und Böse ist er, mag sein illusorischer Leib noch zu bestehen oder nicht mehr zu bestehen scheinen, absolutes Sein, Geist und Wonne.

Der strenge Monismus Gaudapādas, der die ganze Welt der Vielheit (*prapañca*) als Täuschung ablehnte, ist also von Śaṃkara in seiner Interpretation der Brahmasūtras als die höchste Wahrheit beibehalten, aber ergänzt worden durch die Hinzunahme des konventionellen Standpunkts (*vyavahāra*), dem wenigstens relative Wahrheit (empirische Realität) zugebilligt wird. Daß eine solche Unterscheidung mit der aus ihr folgenden Zweiteilung der Erkenntnis in höhere und niedere nicht in der Absicht des Sūtraverfassers gelegen hat, haben wir bei der Besprechung der Brahmasūtras gesehen, wenn auch deren positive Lehre nicht klar festzustellen war, indem in 1, 4, 22 der Wortlaut keinen sicheren Sinn für das Verhältnis von Brahman und Jīva an die Hand gab, während in 2, 1, 14—20 das kausale Verhältnis des Brahman zur Welt nur mit Sicherheit als nicht durch den Gedanken der Scheinmanifestation (*vivarta*) gekennzeichnet, aber nur ganz ungefähr etwa als als Umwandlung (*pariṇāma*) auffaßbar verstanden werden konnte.

Nun ist es von besonderem Interesse, daß, wie schon oben angedeutet, der Sūtraverfasser selbst Vertreter verschiedener Standpunkte hinsichtlich dieser Kardinalfragen mit Namen nennt. Die in 1, 4, 20 angedeutete Lehre des Āśm a r a t h y a über das Verhältnis des Brahman zu den Jīvas wird uns von einem späteren Kommentar²⁷⁴ zu dieser Stelle dahin erklärt, daß die Einzelseelen nicht vollkommen verschieden von Brahman sein können, denn dann wäre ihre Natur nicht Geistigkeit, — aber ebensowenig vollkommen nichtverschieden von ihm, da sie dann nicht voneinander unterschieden werden könnten; die Einzelseele muß also in gewissem Sinne von Brahman verschieden und gleichzeitig in gewissem Sinne mit ihm identisch sein. Das ist „die Lehre von der Verschiedenheit und Nicht-Verschiedenheit“ (*bheda-abheda-vāda*). Sie findet sich in dem alten, nicht sektarischen Kommentar des Bhāskara zu den Sūtras²⁷⁵, dann aber auch bei den Sekten. Unter den Viṣṇuiten (diese Bezeichnung soll alle Schattierungen des Viṣṇuismus umfassen) nennen wir hier Nimbārka, der wahrscheinlich im 12. Jahrhundert einen kurzen Kommentar (Vṛtti) zu den Brahmasūtras verfaßt hat, und seinen Nachfolger Śrīnivāsa, den Verfasser eines großen Kommentars (Bhāṣya). Für diese Schule gibt es drei Prinzipien, nämlich den Herrn (*īśvara*), die geistige Welt (*cit*) und die ungeistige (*acit*). Das zweite und dritte Prinzip ist von den ersten verschieden und nicht-verschieden; das Verhältnis entspricht dem zwischen Funken und Feuer: die Funken haben teil an der Natur des Feuers, sind aber nicht mit ihm identisch, da sie sonst weder vom Feuer selbst, noch voneinander unterschieden werden könnten. Verschiedenheit (*bheda*) also bedeutet hier die Möglichkeit einer besonderen und abhängigen Existenz, Nicht-Verschiedenheit (*abheda*) die Unmöglichkeit einer unabhängigen Existenz. Diese Lehre vom Bhedābheda findet sich auch im südindischen Śivaismus, welcher zuerst im 13. Jahrhundert vom Meykaṇḍa durch Werke tamilischer Sprache philosophisch fundiert und systematisiert worden ist²⁷⁶.

Wir haben den Bhedābheda-Standpunkt deshalb vorangestellt, weil er in seiner Unbestimmtheit das Gepräge der beginnenden Bemühung zeigt, die Gedanken der Upaniṣaden und Brahmasūtras von der Einheit des Brahman und seines Ursacheseins sowohl in bewirkender wie in materieller Hinsicht mit dem Bedürfnis nach einem persönlichen Verhältnis

zum Göttlichen philosophisch in Einklang zu bringen. Schärfer und systematischer ist diese Schwierigkeit von dem 1137 gestorbenen Südinder Rāmānuja gelöst worden, der neben anderen Werken einen Kommentar zu den Brahmasūtras (Śribhāṣya) und zur Bhagavadgītā verfaßt hat²⁷⁷. Ursprünglich bei einem Śaṅkara-Anhänger in der Lehre, hat er sich dann dem Viṣṇuismus zugewandt, der seit längerer Zeit in Südindien von religiösen Sängern und gelehrten Theologen gepflegt wurde. Einem der letzteren, Yāmunācārya, der selbst theologisch-philosophische Werke verfaßt hat, ist er dann in der Leitung des großen Tempels zu Śrīrangam gefolgt. Seine Lehre, die auf die Ausbildung von Nimbārka's Standpunkt von Einfluß gewesen ist, führt den Namen Viśiṣṭa-advaita, d. h. „qualifizierte Nichtzweiheit“. Die einzelnen Seelen und die unbelebten Dinge der Welt sind zwar untereinander realiter verschieden, finden aber ihre Einheit darin, daß sie den Körper Gottes bilden, seine Attribute (*viśeṣaṇa*), seine Modi (*prakāra*) sind. Das Brahman oder der höchste Gott ist im Besitz aller guten Qualitäten in höchster Potenz (bei Śaṅkara dagegen ist das höchste Prinzip eigenschaftslos) und frei von allem Schlechten. Vor der Schöpfung bildet alles Geistige (*cit*) und Ungeistige (*acit*) den feinen Körper Gottes, der so im Zustande der Ursache ist. Die Schöpfung ist nichts als eine Umwandlung dieses feinen Körpers in einen groben, — Gott im Zustande der Wirkung. So ist der Grundsatz der Brahmasūtras von der Nichtverschiedenheit der Ursache und der Wirkung festgehalten²⁷⁸. Die Seelen sind erkennend und handelnd (bei Śaṅkara ist die Seele in Wahrheit nur Zuschauer), von Atomgröße (bei Śaṅkara allgegenwärtig) und nicht mit Gott identisch, sondern ihm nur sehr ähnlich, weshalb der Upaniṣadsatz: „das bist du“ (*tat tvam asi*) nicht im Sinne einer Identitätserklärung zu verstehen ist. Die materielle Welt ist real und in ihrer Existenz von Gott abhängig. Während Śaṅkara den Werkteil des Veda als unnötig zur Brahman-Erkennntnis verwirft, hält Rāmānuja das Studium desselben für eine wichtige Vorstufe, welche freilich überwunden werden muß. Brahman-Erkennntnis ist auch bei Rāmānuja Wissen, aber in ganz anderem Sinne als bei Śaṅkara. Die Meditation ist ein ständiges liebendes Sicherinnern an Gott, und daraus erwächst die unmittelbare Gottesschau (*pratyakṣatā*). In diesem Sinne ist hier die Bhakti auf weniger emotionalem Boden aufgebaut als in den meisten anderen Systemen des

„Liebespfades“ (*bhaktimārga*). Der Grundgedanke des von Rāmānuja vertretenen qualifizierten Monismus findet sich auch in dem śivaitischen Sūtrakommentar (Śaivabhāṣya) des Ś r ī k a ṇ ṭ h a²⁷⁹.

Während alle bisher angedeuteten Spielarten des theistischen Vedānta nur auf Umwegen mit dem monistischen Gedanken fertig werden konnten, weil bei ihnen der Gedanke der Verschiedenheit stärker war als der der Nicht-Verschiedenheit, hat ein weiterer Sūtrakommentator trotz oder neben seinem Bhakti-Standpunkt den Monismus, wenigstens als philosophischen Unterbau, scharf herausgearbeitet. V a l l a b h a (um 1500), der Gründer der viṣṇuitischen Sekte der Vallabhācāryas (Kṛṣṇa-Rādhā-Form), lehrte philosophisch die „reine Nichtzweiheit“ (*śuddha-advaita*). Unter „rein“ soll hier die Freiheit von Śaṅkaras Māyā-Konzeption zu verstehen sein, aber in Wirklichkeit arbeitet das System, um die absolute Identität von Gott und Welt festzuhalten, doch mit einem der Māyā nicht allzu fernstehenden Begriff des Irrtums hinsichtlich der Objektivität der materiellen Welt²⁸⁰.

In schroffem Gegensatz zu diesem dem Advaitavāda Śaṅkaras verwandten Monismus steht der viṣṇuitische Sektengründer M a d h v a (13. Jahrhundert), welcher, einen klaren Pluralismus vertretend, diesen in einem oft geradezu phantastischen Kommentar den Brahmasūtras aufzudrängen versucht hat. Solch pluralistische Tendenz, wenn auch in weniger krasser Form, war offenbar schon in alten Zeiten im Vedānta vertreten, denn die Meinung des in Brahmasūtra 1,4, 21 mit Namen genannten Auḍulomi ging nach Aussage der Erklärer dahin, daß die Einzelseele bis zum Augenblick ihrer endgültigen Erlösung vom Brahman absolut verschieden sei.

Ich darf diese flüchtigen Andeutungen der hauptsächlichen, vom absoluten Monismus abweichenden Vedāntarichtungen nicht schließen, ohne ausdrücklich darauf hinzuweisen, daß das eigentliche Wesen dieser Richtungen, welches im R e l i g i ö s e n besteht, durch meine Bemerkungen nicht gekennzeichnet ist und nicht beschrieben sein soll. Seit Rāmānuja ist es vielen Sektenstiftern notwendig erschienen, ihre Lehren als in Uebereinstimmung mit der heiligen Ueberlieferung der Upaniṣaden, mit der Bhagavadgītā und den Brahmasūtras durch Kommentare zu erweisen. Damit ging Hand in Hand der Wunsch und offenbar die Notwendigkeit, Śaṅkaras Standpunkt zu widerlegen, weil er die Möglichkeit wahrer Erlösung

nicht in einem persönlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott gesehen hatte. Der sektarische Theismus aber mit all seinen viṣṇuitischen (Viṣṇu, Nārāyaṇa, Kṛṣṇa, Rādhā usw.) und śivaitischen (Paśupati, Durgā usw.) Abschattungen findet im inneren und äußeren Kult, in dem spezifisch Religiösen erst den eigentlichen Ausdruck seines Wesens, in welchem jene von uns angedeuteten philosophischen Gesichtspunkte eine mehr oder minder geringe Rolle spielen. Auch ist seine Verknüpfung mit den älteren Upaniṣaden meist künstlich und nachträglich herbeigeführt, während eigentlicher Zusammenhang mit den Purāṇas, Saṃhitās und Āgamas besteht. Daher auch die Aufnahme zahlreicher Sāṃkhya-Begriffe, die übrigens auch im späteren Kevalādvaita nicht immer fehlen.

SCHLUSSBETRACHTUNG

Wer die Mühe nicht gescheut hat, die bunte Mannigfaltigkeit indischen Philosophierens durch die zehn Kapitel unserer allzu kurzen Darstellung zu verfolgen, dem wird es nicht entgangen sein, daß in all dem Verschiedenartigen und Divergenten doch gewisse Grundzüge immer wiederkehren, eine Reihe von Problemen immer wieder zur Diskussion gestellt wird. Diese inneren Zusammenhänge noch einmal kurz zu charakterisieren, das Verhältnis der einzelnen Systeme zu gewissen Hauptgedanken anzudeuten und so im engsten Rahmen doxographisch von der indischen Philosophie zu sprechen, soll die Aufgabe dieser Schlußbetrachtung sein.

Die weltanschaulichen Grundlagen aller indischen Philosophie, die in der Frühzeit indischen Denkens gelegt worden sind, können durch vier Schlagwörter bezeichnet werden: *Karman* oder die Wirkung der Werke über den Tod hinaus, *Samsāra* oder der ewige Kreislauf der durch Karman verursachten Wiedergeburten, *Duḥkha* oder der leidvolle Charakter des in den Wiedergeburten sich wiederholenden Lebens, *Mokṣa* oder die Erlösung von dem Leiden der Wiedergeburten durch Aufhebung des Karman.

Der Hymnenzeit sind diese Gedanken noch sämtlich fremd. In den Brāhmaṇatexten wird die Idee des Karman als rituelle Konzeption geschaffen, die Idee des Samsāra durch den Gedanken des Wiedertodes im Jenseits vorbereitet. In den ältesten Upaniṣaden erreicht die Karman-Idee die moralische Sphäre, aus dem Opferwerk erweitert sie sich zu der gesamten Lebensführung. Indem die Wiedergeburtstheorie entwickelt wird, erhält das Karman-Gesetz seine ethische Fundierung durch die Bedeutung für die Gestaltung des eigenen künftigen Lebenslaufs. Gleichzeitig wird ein überirdisches Ziel von absolutem Wert im Brahman gefunden, dem gegenüber alles Irdische nur relativen Wert hat. Während aber der Blick der ältesten Upaniṣaden noch ganz von dem neuentdeckten Ziele gefesselt ist, legen Sāṃkhya und Buddhismus den Akzent auf den leidvollen Charakter des Irdischen. Damit ist die

pessimistische Einstellung (*nirveda*) festgelegt, die als letzte Grundlage dauernd festgehalten worden ist. In dem Maße aber, wie der Wert der Welt sinkt, fällt auch die Schätzung des guten Werkes. Werke erzeugen Wiedergeburt. Wer die Wiedergeburt unter dem Leidensaspekt ansieht, muß nach Erlösung vom Samsāra streben, also alles Werk überwinden.

Hier liegt die dauernde Antinomie der indischen Ethik. Die strenge Philosophie kennt nur ein absolutes Ziel, die durch Werke nicht erreichbare Erlösung, — das praktische Leben aber verlangt Handeln, die Gesellschaft verlangt Pflichterfüllung vom einzelnen um ihres Bestandes willen. Zwei Lösungen sind hier versucht worden. Die eine ordnet das praktische und das asketische Ideal hintereinander als getrennte Stadien: erst Erfüllung der sozialen und rituellen Pflicht als Hausvater, dann Abwendung vom Praktischen, Hingabe an die Meditation und Ueberwindung der Werke fern vom Dorfe im Walde. Die andere verlangt Pflichterfüllung um der Pflicht willen ohne Lohnabsicht; solche Werkbetätigung trägt die Werküberwindung in sich. Ueberall, wo die religiöse Philosophie auf weitere Kreise Einfluß gewann, hat man solche Kompromisse in irgendeiner Schattierung versucht; überall, wo man sich nur an Erlesene wandte, hat das Werk als Erlösungshindernis gegolten.

Erlösung bedeutet nun immer Befreiung von Wiedergeburt, also zunächst eine Negation. Der positive Aspekt des Mokṣa hängt ab von der Stellung der betreffenden Lehre zu den drei großen Problemen: Seele, Gott, Materie. Diese drei Probleme aber sind verwoben mit einem weiteren, welches, für eine Reihe von Systemen von zentraler Bedeutung, für unsere Betrachtung den wichtigsten Maßstab zur Vergleichung der großen indischen Geistesrichtungen darbietet. Dieses Problem läßt sich doppelt formulieren: von einer Seite gesehen kann man es als das Problem von Einheit und Vielheit bezeichnen, von einer andern als das Problem von Sein und Werden.

Das Suchen nach Einheit oder, anders ausgedrückt, das Streben, die Vielheit zu überwinden, zeigt sich schon in den philosophischen Hymnen des R̥gveda. Die Vielheit, über die hinaus man dort zur Einheit zu kommen suchte, ist die Vielheit der Götter, hinter oder über welcher der eine Gott, das eine Prinzip gesucht wird. Die Lösung des Problems besteht

dann darin, daß d e r Eine oder d a s Eine Götter wie Welt schafft. In der Brāhmaṇaperiode spaltet sich dem fortgeschritteneren Denken das Problem. Man sucht die Einheit in der Mannigfaltigkeit des menschlichen Mikrokosmos und findet sie nach langem Tasten im Ā t m a n , d. h. im „Selbst“ des Menschen; man sucht sie, der alten Götter müde, im Makrokosmos und findet sie im B r a h m a n . Die beiden Einheiten werden in den Upaniṣaden vereinigt: das Brahman ist der Welt-Ātman, und jeder Ātman ist ihm wesensgleich. Die Einheit Brahman-Ātman besteht als das Höchste, die Vielheit der Welt ist ihr untergeordnet. Man erinnere sich des Ausdrucks der Texte: die Welt ist Wahrheit oder Realität (*satyam*), das Brahman ist die Wahrheit der Wahrheit, die Realität der Realität (*satyasya satyam*). Man sieht dieser Lösung noch den Zusammenhang mit den alten Schöpfungsgedanken an, Brahman und Welt verhalten sich wie zwei aufeinanderfolgende Stufen der Wahrheit, aber w a h r sind sie beide. Der Blick der großen Seher der Upaniṣaden ist dabei ganz wesentlich auf die obere Stufe gerichtet, die Einheit des Brahman ist das Erlösungsziel und darauf kommt alles an, denn das Brahman ist unvergängliches Sein, die Welt aber Unbeständigkeit, Werden. Im Vergleich mit jenem ist dieses leidvoll.

Auf diesem fruchtbaren Boden, voll gärender Fragen, verschwimmender Unklarheiten und metaphysischer Leidenschaftlichkeit, erwachsen die drei großen metaphysischen Richtungen des indischen Denkens: Sāṃkhya, älterer und späterer Buddhismus, Vedānta.

Im Sāṃkhya erkennt der sich schärfende Blick die Verschiedenheit von Geist und Materie in voller Klarheit: Prakṛti ist Aktivität, Puruṣa ist Stille. Aktivität ist Wandel, Wandel ist leidvoll. Stille ist das unbewegte und leidlose Sein. Die Einheit der Upaniṣaden mit ihrer für sie nebensächlichen Abstufung ist im Sāṃkhya zum strengen Dualismus geworden, so streng freilich, daß die lebendig gegebene, so folgenreiche Verbindung von Geist und Materie zu wesenlosem Irrtum verflüchtigt ist.

Im älteren Buddhismus hat Werden und Leiden alles Wißbare erfaßt, das Sein ist ins Unnennbare als das „Nichtgewordene“ zurückgedrängt. Das Brahman der Upaniṣaden wird zum Nirvāṇa, — die Welt, Geistiges und Materiellles unterschiedslos, ist nichts als Entstehen und Vergehen, Zusammenkommen und Sichtrennen nach dem unerbittlichen

Kausalgesetz. Diese Gedanken über die Welt sind im späteren Buddhismus weiter ausgestaltet durch die Momentanheit, durch die Vereinzelung (*prthaktva*) aller Gegebenheiten. Aber im Mahāyāna rückt das Nichtgewordene wieder in gedanklich greifbare Nähe. Die altbrahmanische Idee der Einheit im Geistigen drängt sich von neuem durch. Das *ālayavijñāna* die Vorratskammer aller Ideen — und nur Ideen sind ja Realitäten — wird zum Einheitspunkt, und noch tiefer die Soheit (*tathatā*), die Essenz (*quidditas*) von allem. Vielheit ist Schein, praktische Wahrheit, nur die letzte Einheit des Alls ist real, höchste Wahrheit. Der Buddhismus ist zurückgekehrt zum Mutterboden der Upaniṣadeneinheit.

Der Vedānta zieht die Konsequenz. Brahman als Geist, Sein und Wonne ist die einzige Realität. Alles ist Brahman. Die Verschiedenheit, die Vielheit ist Schein, wenn auch praktisch wahr. Die doppelte Wahrheit ist die letzte Lösung des Weltproblems von Einheit und Vielheit, von Sein und Werden. Dem Schauenden enthüllt sich das Geheimnis: die praktisch geltende Vielheit ist in Wahrheit Einheit, das lebendig bezugte Werden in Wahrheit das absolute Sein.

Abseits von all dem stehen Nyāya-Vaiśeṣika und Mīmāṃsā, denen unser Problem kein Problem ist. Hier begnügt man sich, die Vielheit in Kategorien zu ordnen, eine Reihe selbständiger Substanzen aufzustellen usw.

Wir greifen nun zurück auf die oben erwähnte Problem-dreiheit: Seele, Gott, Materie. Die Seele angehend sind zunächst jene Lehren abzusondern, welche den Seelenbegriff ablehnen. Die Materialisten leugnen eine Seele entweder vollkommen, indem sie die seelischen Funktionen dem Körper zuweisen, oder sie räumen das Vorhandensein einer Seele ein, bestreiten aber ihre Fortdauer über den Leib hinaus. Für die Buddhisten zerlegt sich das Seelische in eine Reihe von Fähigkeiten, welche, beständig wechselnd, eines besonderen Substrates entbehren. Alle orthodoxen Systeme aber, die eine Seele lehren, stimmen überein in ihrer Ewigkeit, worunter Anfang- und Endlosigkeit zu verstehen ist, sowie in der Unveränderlichkeit ihrer absoluten Natur, welche aber durch die werkerzeugte Verbindung mit immer neuen Körpern dauernd verdunkelt ist. Letzter Grund dieser Bindung ist ein sehr verschieden ausgelegter, aber mit einem Schlagwort allgemein bezeichneter Faktor: das Nichtwissen (*avidyā*). So ist das Mittel zur Befreiung das Wissen (*vidyā*),

die Realisierung des wahren Sachverhalts, welche bald mehr im Durchschauen des Charakters alles Empirischen, bald mehr in der Erkenntnis der eigentlichen Natur der Seele besteht. Der Erkenntnis als Hilfsmittel zugeordnet oder selbständig wirkt Befreiung der Yoga, in welchem nicht nur die Lösung vom Materiellen, sondern auch vom Intellektuellen durch eine aufs feinste ausgearbeitete, körperliche und seelische Technik erreicht wird. Diese Zielsetzung des von allen Systemen anerkannten und vielfach genutzten Yoga wird dem Mißverständnis vorbeugen, daß der „Erkenntnispfad“ (*jñānamārga*) ein im gewöhnlichen Sinne des Wortes intellektueller sei.

Das Verhältnis von Geist und Seele wird verschieden aufgefaßt: Im Sāṃkhya ist die Seele Geist im absoluten Sinne, das Denken, Wollen usw. ist mechanisch, der Puruṣa ist nur Licht. Im Vedānta ist die Einzelseele identisch mit der Allseele und teilt mit ihr ihr Wesen, das in Sein, Geist und Wonne besteht. Im Nyāya-Vaiśeṣika ist die Seele das Substrat nicht nur für Erkenntnis, sondern auch für Lust, Leid usw., das Geistige ist hier also nur eine Qualität der Seele neben andern Eigenschaften. Solche Divergenz der Anschauungen über das Verhältnis von Seele und Geist macht es verständlich, daß auch die Frage, ob die Seele handle oder nicht handle, verschiedene Antworten erhält. Die Lehre vom Handeln bzw. Nichthandeln der Seele (*kriyā-* bzw. *akriyāvāda*) ist bei der Bedeutung, die das Handeln im Karman-Gesetz erhält, von leicht begreiflicher Wichtigkeit. Nyāya-Vaiśeṣika und Jinismus haben das Tätersein der Seele gelehrt; Sāṃkhya im Gegensatz dazu absolutes Nichttätersein der Seele, die nur durch einen verhängnisvollen Irrtum selbst zu handeln wähnt; Śaṅkaras Vedānta gemäß seiner doppelten Wahrheit Handeln der Seele vom praktischen, Untätigkeit vom höchsten Standpunkt.

Mit dem Begriff der Seele ist der Begriff Gottes eng verknüpft. Gemeint ist hier natürlich der Begriff des absoluten Gottes (*īśvara*), wie er seit der Brahman-Konzeption der Upaniṣaden den alten mythischen Göttern (*deva*) gegenübertritt. Die mannigfachsten Götterbildungen haben selbstverständlich in Indien nie aufgehört und sind von den philosophischen Systemen, soweit sie praktische Religion treiben, auch immer in irgendeiner Form anerkannt und eingeschlossen oder angegliedert worden. Von diesen religionsgeschichtlich bedeutsamen Tatsachen — ein weites und sehr ergiebiges

Forschungsgebiet — soll hier nicht die Rede sein. Was aber den Begriff eines absoluten Gottes betrifft, so dürfen wir einen die Welt aus dem Nichts schaffenden und den Seelen gemäß ihrer Führung Lohn oder Strafe austeilenden Gott nicht in Systemen erwarten, für welche Materie wie Seelen ewig und das Schicksal der letzteren durch das automatisch wirkende Karman-Gesetz bestimmt ist. In diesem Sinne haben Buddhismus und Jinismus, Sāṃkhya und Mīmāṃsā den Gottesbegriff konsequent abgelehnt. Aber nicht überall hat systematische Konsequenz dem lebendigen Bedürfnis nach einem persönlichen Verhältnis zum Höchsten standgehalten. Im Sāṃkhya steht neben der strengen Form die populäre, welche über Prakṛti und Puruṣa den Īśvara stellt, steht der Yoga, der den Gottesbegriff praktisch brauchte. Auch Nyāya und Vaiśeṣika, welche in ihrer Frühzeit Gott nicht lehren, haben sich im Laufe ihrer Entwicklung dem Bedürfnis nach einem absoluten Gott nicht verschlossen und den Gottesbegriff, so gut es eben gehen wollte, dem System eingefügt. Der Vedānta Śaṅkaras kann zwar den persönlichen Gott nicht im Bereiche der höchsten Wahrheit anerkennen, aber auf der praktischen Ebene spielt Īśvara seine Rolle, während in den verschiedenen theistischen Formen des Vedānta die Gottesidee mehr oder minder geschickt mit der Idee vom Brahman und den anderen Lehren der Upaniṣaden verschmolzen wird.

Neben Seele und Gott stellen wir die Materie, deren Problem einen doppelten Aspekt zeigt. Einmal wird nach dem Ursprung der Dinge, nach den letzten Bestandteilen, aus denen sich die materielle Welt aufbaut, gefragt, später dann auch, wieweit diese Dinge tatsächliche Wirklichkeit sind. So ist also das Materieproblem einerseits kosmogonisch, andererseits erkenntnistheoretisch-metaphysisch. Hierbei ist bemerkenswert, daß die kosmogonische Seite der Frage auch dort nicht vernachlässigt wird, wo die erkenntnistheoretische Frage eine negative Antwort findet; fast alle Systeme, welche die Realität der Außenwelt bestreiten, gehen doch auf ihre Zusammensetzung ein. Die kosmogonische Frage nun — wir sehen von der Beantwortung durch naive Schöpfungsvorstellungen in der Frühzeit und in populären Kreisen der späteren Zeit ab — wird in zwei verschiedenen Richtungen beantwortet: Entweder wird die materielle Welt auf die Mischung von Elementen zurückgeführt, die durch eine Reihe immer feiner werdender Evolutionsglieder auf eine letzte

ewige einheitliche Potenz (*prakṛti*) zurückgehen. Diese letzte Potenz darf man Urmaterie nennen, wenn man das Wesen der Materie nur im Gegensatz zum Geist sieht, also nicht etwa an einen irgendwie wahrnehmbaren Stoff denkt, sondern an etwas, das dem allerneuesten Materiebegriff der modernen Naturwissenschaft nicht unähnlich sein dürfte. Die andere Richtung baut die materielle Welt aus unzähligen, kleinsten, nicht mehr teilbaren, ewigen Einheiten auf, die wir mit gutem Recht Atome nennen. Diese letzten ewigen Grundlagen, die Urmaterie oder die Atome, dienen als Rezeptakulum alles Materiellen, wenn die Welt in regelmäßigen Abständen sich auflöst, um dann wieder neu zu entstehen, wie alle Systeme, offenbar in Analogie zu dem ewigen Geburtenkreislauf aller beseelten Wesen, lehren. Daß in der Verschiedenheit der letzten Grundlagen — hier die Einheit der Prakṛti, dort die Vielheit der Atome — das oben behandelte Problem der Einheit und Vielheit wiederkehrt, ist deutlich. Zur Atomlehre bekennen sich der Jinismus (dieser am frühesten), Nyāya und Vaiśeṣika sowie die Systeme des späteren Buddhismus, zur Prakṛti-Lehre Sāṃkhya und Yoga sowie der Vedānta Rāmānujas u. a. m., während Śāṅkaras Vedānta sich im Bereich der praktischen Wahrheit der primitiven Schöpfungsideen der ältesten Upaniṣaden bedient.

Damit sind wir bei der erkenntnistheoretischen Seite des Materieproblems angelangt. In der Frühzeit wird dieses Problem noch nicht gesehen, bereitet sich aber in den ältesten Upaniṣaden dadurch vor, daß man die Welt minderwertig im Verhältnis zum Brahman findet und ihr demgemäß eine geringere Wahrheit als dem Brahman zuspricht. Ähnlich stellt sich der älteste Buddhismus. Die in ihm enthaltenen Anlagen werden dann in der Mahāyāna-Philosophie dahin ausgebaut, daß die Mādhyamika-Schule die Realität von allem leugnet, der Vijñānavāda diese Leugnung auf die materielle Außenwelt beschränkt, die Realität des Geistigen aber behauptet. Diesem Vorgehen folgt der monistisch-illusionistische Vedānta mit seiner Ausdeutung der Upaniṣadlehre durch die Theorie der doppelten Wahrheit. Real dagegen ist die Außenwelt für Nyāya, Vaiśeṣika, Mīmāṃsā, Sāṃkhya-Yoga und die theistischen Schulen des Vedānta.

In der Stellungnahme zum Außenweltproblem hat die Erkenntnistheorie ihr metaphysisches Problem gelöst; ihr praktisches Problem gipfelt in der Frage nach dem Wesen der

richtigen Erkenntnis (*pramā*). Die Quellen dieser Erkenntnis oder die Mittel für sie (*pramāṇa*) werden in den verschiedenen Schulen in verschiedener Zahl angenommen. Die Materialisten erkennen nur die sinnliche Wahrnehmung (*pratyakṣa*) an, die alten Vaiśeṣikas fügen die Schlußfolgerung (*anumāna*) hinzu und ebenso denken die Buddhisten und Jinisten. Sāṃkhya und Yoga lehren Wahrnehmung, Schlußfolgerung und sprachliche Mitteilung (*āptavacana*), wozu im Nyāya noch der Analogieschluß (*upamāna*) als besonderes Erkenntnismittel hinzutritt. Weiter geht die Mīmāṃsā, deren eines Haupt Prabhākara ein fünftes Pramāṇa, die selbstverständliche Annahme (*arthāpatti*), lehrt, während Kumārila und mit ihm gewisse Vedāntisten das Nichtbemerken (*anupalabdhi*) als sechstes gebrauchen. Diese Reihe, die damit zwar noch nicht abgeschlossen ist, soll für unsere Zwecke nicht weiter verfolgt werden. Wir greifen die drei wichtigsten Pramāṇas heraus, um über sie einige zusammenfassende Bemerkungen allgemeinen Charakters zu machen.

Die Wahrnehmung geht nach allgemeiner Auffassung so vor sich, daß die Sinnesvermögen, die ihren Sitz in den Sinnesorganen haben, zu dem Gegenstand hingehen, nur der Laut geht zum Gehör im Ohr. In den realistischen Systemen wird auf diese Weise durch das Denken ein Bild des Gegenstandes hervorgebracht, das dem draußen befindlichen Objekt entspricht. Wird die Realität der Außenwelt nicht anerkannt, so muß naturgemäß alles Wesentliche vom Denken selbständig geschaffen werden, wenn auch in einem besonderen Falle (Dharmakīrti) ein nicht weiter erklärbares Realitätsmoment der sinnlichen Auffassung zugrundeliegt. Dieses Realitätsmoment ist im Vedānta das Brahman, dessen unmittelbare Schau als Wahrnehmung verstanden wird. Die unbeschränkte Wahrnehmung der Yogins wird allgemein anerkannt. Ein besonderes Problem bei der Wahrnehmung ist die verschieden beantwortete Frage, ob ihre Richtigkeit ohne weiteres bis zur Feststellung des Gegenteils anzunehmen sei oder ob sie in jedem Falle durch die Erfüllung gewisser Bedingungen garantiert werden müsse. Dieses Problem bezieht sich entsprechend auch auf den Irrtum, dessen Wesen die meisten Schulen besonders beschäftigt hat.

Die Schlußfolgerung (*anumāna*) ist vornehmlich von Nyāya-Vaiśeṣika und der Mahāyāna-Philosophie bearbeitet worden. Als Essenz des Schließens gilt allgemein die Umfassung des

Grundes durch die Folge und die Zuteilung des so umfaßten Grundes an das Schlußsubjekt. Die Richtigkeit des Schlusses hängt davon ab, daß der Grund gewisse Bedingungen erfüllt, andernfalls ist er ein Scheingrund. Alle falschen Schlüsse werden auf einen Fehler des Grundes zurückgeführt. Bedingte Schlüsse gelten als falsch.

Die sprachliche Mitteilung spielt eine große Rolle und hat den Anlaß zu weitgehenden sprachphilosophischen Erörterungen gegeben. Von besonderer Bedeutung ist dieses Erkenntnismittel auch dadurch, daß hier die Natur der ewigen Vedaworte in Betracht kommt, mit deren Autorität jedes System zu rechnen hat, um als rechtgläubig zu gelten. Die Richtigkeit der durch Worte gewonnenen Erkenntnis hängt von der Zuverlässigkeit des Sprechers ab, ist also beim Veda über allen Zweifel erhaben, sei es, daß er als absolut ewig oder als von Gott in jeder Weltperiode in identischer Form den Sehern bereitgestellt gilt.

Dies etwa sind die Fragen, die das indische Denken in erster Linie beschäftigt haben, die Hauptprobleme der indischen Philosophie. Von ihnen historisch und sachlich eine Vorstellung zu geben, soweit das innerhalb der vorgeschriebenen Grenzen dieses Buches möglich war, ist das Bemühen des Verfassers gewesen. Auf Wertungen wurde dabei durchgehend verzichtet. Es sei zum Schlusse gestattet, einige wenige Worte in dieser Richtung hinzuzufügen.

Daß die Gedankengänge des indischen Geistes im Laufe seiner langen Aktivität von hohem geschichtlichem Interesse sind, wird kein historisch Empfindender abzustreiten gewillt sein. Wie aber steht es mit der Bedeutung für die Gegenwart? Indien ist dabei, sich mit Europa auseinanderzusetzen. Weite Kreise nehmen willig auf, ahmen nach, kopieren; andere klammern sich ans Alte. Wird eine einfache Uebernahme oder eine neue Synthese das Resultat sein? Wir verzichten auf den Versuch, eine solche Frage zu beantworten. Aber vielleicht ist das, was die Kunstgeschichte uns lehrt, nicht ohne Vorbedeutung. In der Berliner Gandhāra-Sammlung der sog. graeco-buddhistischen Skulpturen kann man eine Anschauung davon gewinnen, wie die Inder einst mit hellenistischem Kunstimport verfahren sind. So ist das Wissen um das, was frühere Jahrhunderte in Indien getan und gedacht haben, die Basis für die Vorschau künftiger Entwicklung. Was von dem Alten heute noch lebendig oder zeugungskräftig ist, in

welcher Form und in welcher Richtung, wäre die Aufgabe einer besonderen Untersuchung. Und wieder eine andere Aufgabe wäre die Frage, was Indien etwa für das heutige Europa zu leisten imstande sei.

Unter diesen drei Aspekten wird man die Beschäftigung mit indischer Philosophie anzusehen haben. Nur der erste konnte im Rahmen dieses Buches in Betracht gezogen werden; ihn als selbstgenug zu nehmen oder nur als Vorbereitung für die beiden andern, ist persönliche Angelegenheit des Lesers.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

(Auswahl des Wichtigsten ohne Voraussetzung indischer Sprachkenntnisse. Weitere Literatur in den Anmerkungen.)

Zusammenfassend:

1. Winternitz, M., Geschichte der indischen Literatur, Leipzig, 1908—1922. (Erster Band: Einleitung. Der Veda. Die volkstümlichen Epen und die Purānas. — Zweiter Band: Die buddhistische Literatur und die heiligen Texte der Jainas. — Dritter Band: Die Kunstdichtung. Die wissenschaftliche Literatur. Neuindische Literatur.)

2. Farquhar, J. N., An outline of the religious literature of India, Oxford, 1920.

3. Deußen, P., Allgemeine Geschichte der Philosophie, Erster Band, Leipzig, 1894—1908. (Erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. — Zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. — Dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder.)

4. Oltramare, P., L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde. (I La théosophie brahmanique, Paris 1906. — II La théosophie bouddhique, Paris, 1923 [Annales du Musée Guimet, bibliothèque d'études, no. 23, 31].)

5. Dasgupta, Surendranath, A history of Indian Philosophy, vol. I, Cambridge, 1922.

6. Mādhava, Achārya, The Sarvadarśanasamgraha or Review of the different systems of Hindu Philosophy, translated by E. B. Cowell and A. E. Gough, London, 1894 (Trübner's Oriental Series).

6a. Jacobi, H., Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern und deren Beweise für das Dasein Gottes, Original und Uebersetzung, Bonn und Leipzig, 1923.

Zu Kapitel 1.

Uebersetzungen:

7. Hillebrandt, A., Lieder des Rgveda, Göttingen und Leipzig, 1913 (Quellen der Religionsgeschichte, Bd. 5, Gr. 7).

8. Geldner, K. F., Die Religionen der Inder: Vedismus und Brahmanismus, Tübingen, 1911 (Teil des religionsgeschichtlichen Lesebuchs, hrsg. von A. Bertholet).

Dazu Nr. 3.

Darstellungen:

9. Macdonell, A. A., Vedic Mythology, Straßburg, 1897 (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 1, A).

Dazu Nr. 1—5.

Zu Kapitel 2.

Uebersetzungen:

10. Eggeling, J., Englische Uebersetzung des Śatapathabrāhmaṇa in 5 Bänden (Sacred books of the East vol. 12, 26, 41, 43, 44), Oxford, 1882 f.

Dazu Nr. 8.

Darstellungen:

11. Oldenberg, H., Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte, Göttingen, 1919.

Dazu Nr. 1—5.

Zu Kapitel 3 und 4.

Uebersetzungen:

12. Deußen, P., Sechzig Upanishad's des Veda, Leipzig, 1897.

13. Hillebrandt, A., Gedanken altindischer Philosophen, Jena, 1921.

Darstellungen:

14. Oldenberg, H., Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus, Göttingen, 1915.

Dazu Nr. 1—5.

Zu Kapitel 5.

Uebersetzungen:

15. Winternitz, M., Die Religionen der Inder: Der Buddhismus, Tübingen, 1911 (Teil des religionsgeschichtlichen Lesebuchs, hrsg. von A. Bertholet).

16. Franke, R. O., Dīgha-Nināya, Göttingen, 1913 (Quellen der Religionsgeschichte).

17. Rhys Davids, C. A. F., A buddhist manual of psychological ethics from the Pāli of the Dhamma-Saṅgaṇī², London, 1923 (Oriental Translation Fund, new series, vol. XII).

Darstellungen:

18. Kern, H., Manual of Indian Buddhism, Straßburg, 1896 (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 8).

19. Oldenberg, H., Buddha (Zitate nach der dritten Auflage, Berlin, 1897).

20. Beckh, H., Buddhismus, 2 Bändchen, Berlin und Leipzig, 1916 (Sammlung Götschen).

21. Rhys Davids, C. A. F., Buddhism, a study of its norm.

22. Jacobi, H., Jaina-Sūtras, englische Uebersetzung, 2 Bände (Sacred books of the East, vol. 22 und 45), Oxford, 1884—1895.

23. Jacobi, H., Eine Jaina-Dogmatik (Umāsvati's Tattvārthādhigama-Sūtra), Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft, Bd. 60, 1906.

24. Glasenapp, H. v., Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas, Leipzig, 1915.

Dazu Nr. 1—3, 5, 50, 53.

Zu Kapitel 6.

Uebersetzungen:

25. Deußen, P., und Strauß, O., Vier philosophische Texte des Mahābhāratam: Sanatsujātaparvan — Bhagavadgītā — Mokshadharma — Anugītā, Leipzig, 1906.

Darstellungen:

26. Hopkins, E. W., The great epic of India, New York, 1902.

27. Dahlmann, J., Die Sāṃkhya-Philosophie als Naturlehre und Erlösungslehre, Berlin, 1902.

Dazu Nr. 1—3.

Zu Kapitel 7.

Uebersetzungen:

28. Jhā, Gangānātha, The Nyāyasūtras of Gautama with Vātsyāyana's Bhāṣya and Uddyotakara's Vārtika, Allahabad, 1915—1919 (Indian Thought Series Nr. 7, 9, 12, 13).

29. Sinha, Nandalal, The Vaiśeṣikasūtras of Kanāda with the commentary of Śaṅkaramiśra, Allahabad, 1911 (Sacred books of the Hindus).

30. Cowell, E. B., The Kusumāñjali by Udayana Ācārya, Calcutta, 1864.

31. Strauß, O., Des Viśvanātha Pañcānana Bhaṭṭācārya Kārikāvalī mit des Verfassers eignem Kommentar Siddhāntamuktāvalī, Leipzig, 1922 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. XVI, Nr. 1).

Darstellungen:

32. Suali, L., Introduzione allo studio della Filosofia Indiana, Pavia, 1913.

33. Keith, A. B., Indian Logic and Atomism, Oxford, 1921.

34. Jacobi, H., Die indische Logik (Nachrichten der k. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1901, S. 460—484).

35. Vidyabhusana, Satis Chandra, History of the mediæval school of Indian Logic, Calcutta, 1909 (University Studies no. 1).

36. Jhā, Gangānātha, The Prābhākara School of Pūrva-Mīmāṃsā, Allahabad, 1911 (University Studies no. 1).

37. Keith, A. B., The Karma-Mīmāṃsā, London, 1921 (The Heritage of India Series).

Dazu Nr. 1—3, 5—6a.

Zu Kapitel 8.

Uebersetzungen:

38. Garbe, R., Der Mondschein der Sāṃkhya-Wahrheit (Vācaspati-miśra's Sāṃkhya-tattva-kaumudī), München, 1891 (Abhandlungen d. k. bayer. Akademie d. Wissensch.).

39. Garbe, R., Sāṃkhya-pravacana-bhāṣya (Vijñānabhikṣu's Kommentar zu den Sāṃkhyasūtras), Leipzig, 1889 (Abhandlungen f. d. Kunde des Morgenlandes, Bd. X, Nr. 3).

40. Woods, J. H., The Yoga-System of Patañjali, Cambridge, Mass., 1914 (Harvard Oriental Series, vol. 17).

41. Jhā, Gangānātha, An english translation with Sanskrit Text of the Yogasārasaṅgraha of Viññābhikṣu, Bombay, 1894.

Darstellungen:

42. Garbe, R., Sāṃkhya und Yoga, Straßburg, 1896 (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 4).

43. Garbe, R., Die Sāṃkhya-Philosophie², Leipzig, 1917.

44. Keith, A. B., The Sāṃkhya System, Calcutta und London (The Heritage of India Series).

45. Tuxen, P., Yoga (dänisch), Kopenhagen, 1911.

Dazu Nr. 1—6.

Zu Kapitel 9.

Uebersetzungen:

46. Walleser, M., Prajñāpāramitā (Die Vollkommenheit der Erkenntnis), Göttingen, 1919 (Quellen der Religionsgeschichte).

47. Walleser, M., Die mittlere Lehre des Nāgārjuna, Heidelberg, 1911.

48. Lévi, S., Asanga's Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra, t. II (französisch), Paris, 1911.

49. Stcherbatsky, The Soul Theory of the Buddhists, Petersburg, 1920 (Bulletin de l'Académie des Sciences de Russie).

Darstellungen:

50. de la Vallée Poussin, L., Bouddhisme, Paris, 1909.

51. Wassiljew, W., Der Buddhismus (deutsch v. Schiefner), Petersburg, 1860.

52. Stcherbatsky, Erkenntnistheorie und Logik nach der Lehre der späteren Buddhisten (deutsch v. O. Strauß), München, 1924.

53. McGovern, W. M., A manual of Buddhist Philosophy, vol. I. Cosmology, London, 1923.

54. Stcherbatsky, The central conception of Buddhism and the meaning of the word „dharma“, London, 1923 (Royal Asiatic Society, Prize Publication Fund, vol. VIII).

Dazu Nr. 1—3, 5—6, 18, 35.

Zu Kapitel 10.

Uebersetzungen:

55. Deußen, P., Die Sūtras des Vedānta... nebst dem vollständigen Commentare des Čaṅkara (Śaṅkara), Leipzig, 1887.

56. Thibaut, G., The Vedānta-Sūtras with the commentary by Śaṅkarācārya, 2 Bände, Oxford, 1890—1896 (Sacred books of the East, vol. 34 und 38).

57. Thibaut, G., The Vedāntasūtras with the commentary of Rāmānuja, Oxford, 1904 (Sacred books of the East, vol. 48).

Darstellungen:

58. Ghatē, V. S., Le Vedānta, étude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires, Paris, 1918.

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

59. Deußen, P., Das System des Vedānta . . . vom Standpunkt des Čaṅkara (Śaṅkara) dargestellt, Leipzig, 1883.

60. Sukhtāṅkar, V. A., Teachings of Vedānta according to Rāmānuja (Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, 1908 Bd. 22).

61. Glasenapp, H. v., Madhva's Philosophie des Vishnu-Glaubens, Bonn, 1923.

62. Bhattacharya, Krishna Chandra, Studies in Vedantism, Calcutta, 1909 (University Studies no. 3).

Dazu Nr. 1—6, 12.

ANMERKUNGEN

Abkürzungen:

A.Bayer.A.	= Abhandlungen der bayerischen Akademie.
Ait.Ār.	= Aitareya-Āraṇyaka.
AJPh.	= American Journal of Philology.
Bibl.Buddh.	= Bibliotheca Buddhica (Petersburg).
Bibl.Ind.	= Bibliotheca Indica (Calcutta).
Bṛh.Up.	= Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad.
BS.	= Brahma-Sūtra.
BSS.	= Bombay Sanscrit Series.
Buddh.T.S.	= Buddhist Text Society (Calcutta).
Chānd.Up.	= Chāndogya-Upaniṣad.
DL.	= Deutsche Literaturzeitung.
ERE.	= Encyclopedia of Religion and Ethics.
GGA.	= Anzeigen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.
GGN.	= Nachrichten der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften.
JAOS.	= Journal of the American Oriental Society.
JPTS.	= Journal of the Pali Text Society.
JRAS.	= Journal of the Royal Asiatic Society.
KauṣUp.	= Kauṣītaki-Upaniṣad.
Kāṭh.Up.	= Kāṭhaka-Upaniṣad.
Maitr.Up.	= Maitrayaṇa-Upaniṣad.
Mhbh.	= Mahābhārata.
MS.	= Mīmāṃsā-Sūtra.
NS.	= Nyāya-Sūtra.
PTS.	= Pali Text Society.
YS.	= Yoga-Sūtra.
RV.	= Rgveda.
SBA	= Sitzungsberichte der Berliner Akademie.
SBE.	= Sacred Books of the East (Oxford).
Śbr.	= Śatapathabrāhmaṇa.
SS.	= Sāmkhya-Sūtra.
Taitt.Up.	= Taittirīya-Upaniṣad.
Viz.S.S.	= Vizianagram Sanscrit Series.
WZKM.	= Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
ZDMG.	= Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZJJ.	= Zeitschrift für Indologie und Iranistik.

1. Die chronologische Tradition wird verschieden beurteilt, vgl. 1, 3, S. 517 A. 3 und 518 A. 1, und 6 a, S. 41 A. 1.
2. Vgl. Jacobi, SBA. 1911, S. 733.
3. Sāmkhya, Yoga, Lokāyata.
4. ad NS. 1, 1, 1.
- 4 a. Heutzutage gebraucht man vielfach den Ausdruck „tattvavidyā“, wörtlich „die Wissenschaft vom wahren Wesen“.
5. Text und englische Uebersetzung von M. Rangācārya, Madras 1909. Ueber Datierung 1, 3, S. 419 A. 3.
6. Vgl. 6 und 3, 3.
7. Vgl. 1, 1, S. 246—258.
8. Näheres bei H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin, 1879.
9. Vgl. meine Kieler Dissertation „Brhaspati im Veda“, Leipzig, 1905.
10. Hillebrandt, Vedische Mythologie, Kl. Ausg., S. 137.
11. Außer auf 3, 1, S. 119 f. sei hier noch besonders hingewiesen auf K. F. Geldner, Zur Kosmogonie des R̥gveda mit besonderer Berücksichtigung des Liedes 10, 129, Universitätsprogramm, Marburg, 1908, S. 16 f.
12. Śbr. 10, 5, 3, 1 (Webers Ausg. S. 796).
13. RV. 10, 190, 1. Vgl. Oldenberg, Metrische und textgeschichtliche Prolegomena, Berlin 1888, S. 512.
14. Oldenberg a. a. O., S. 511.
15. 3, 1, S. 128 f.
16. Śbr. 4, 3, 4, 4.
17. 11, S. 29.
18. Atharvaveda 19, 53 und 54. Uebersetzung 3, 1 S. 210 f.
19. Näheres bei F. O. Schrader, Ueber den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas, Straßburg, 1902, S. 17 f.
20. 11, S. 150 f.
21. 3, 1, S. 239 f.
22. 8, S. 125.
23. 3, 1, S. 335.
24. Vgl. die neueste Beleuchtung des altindischen Seelenbegriffs bei Jacobi, 6 a, S. 7 f.
25. Vgl. Boyer, Journal Asiatique 1901, S. 451 f.
26. Brh.Up. 2, 4 Anfang und 4, 5 Anfang. Dann ib. 3, 8 Anfang.
27. Chānd.Up. 4, 4, 5.
28. Manche Forscher vertreten die hier abgelehnte Auffassung. So hält Deussen die Auffassung der Vielheit als Illusion für den ältesten Zentralgedanken der Upaniṣaden; Oltramare (4, 1) und Keith (44) finden sie in den Upaniṣaden als eine Lehre neben andern.
29. Brh.Up. 2, 1, 20.
30. ib. 1, 4, 8. Das folgende Zitat ib. 3, 7.
31. ib. 3, 7, 3—23.
32. ib. 3, 8, 9.
33. Ait.Ar. 2, 3, 2 (nicht in 12, aber bei M. Müller, The Upaniṣads translated 1, 222).
34. Chānd.Up. 8, 12.
35. Näheres 3, 2 S. 244 f.
36. Brh.Up. 1, 5, 3. Dann Kaus.Up. 3, 8.
37. Brh.Up. 4, 3, 9 f., vgl. 3, 2 S. 272 f.
38. ib. 3, 2, 13.

39. ib. 4, 4, 5. Zum folgenden 3, 2 S. 328 f. und 11 S. 211.
40. Chānd.Up. 5, 10, 9.
41. Brh.Up. 4, 4, 3—4. Vgl. 11 S. 106.
42. F. O. Schrader, ZDMG. 1910 S. 333 f.
43. Brh.Up. 3, 5, 1 und Chānd.Up. 8, 1, 5.
44. Brh.Up. 1, 4, 10.
45. ib. 2, 3, 6. Dann Taitt.Up. 2, 4. Dann Brh.Up. 3, 8, 8
46. ib. 2, 4, 14 und 4, 5, 15.
47. ib. 4, 4, 21.
48. ib. 2, 3, 6.
49. ib. 1, 5, 23 und Kauṣ.Up. 2, 5.
50. Brh.Up. 4, 4, 6 f.
51. Gaudapāda (vgl. Kap. 10), Māṇḍūkyakārikā 1, 9, übersetzt nach
12 S. 579.
52. Chānd.-Up. 8, 11.
53. 3, 2, S. 24.
54. 43.
55. Jacobi, GGA. 1919, S. 1 f.
56. Oldenberg, GGN. 1917, S. 218; ferner 14, 3, 2, 44.
57. Anders 8, S. 208 A. 11.
58. Brh.Up. 4, 4, 22. Die Hypothese bei F. O. Schrader, Introduction to the Pāñcarātra and the Ahirbudhnyā Samhitā, Madras, 1916, S. 72 f.
59. 13, S. 122.
60. Kāth.Up. 2, 24; Uebersetzung nach 12, S. 275.
61. Das Befremdende dieser Reihenfolge wird im Hinblick auf die Yogapraxis verständlich, vgl. z. B. Maitr.Up. 6, 19.
62. Oldenberg, GGN. 1915, 510.
63. 12, S. 288.
64. 11, S. 280.
65. 4, 1, S. 323 f., 11, S. 261.
66. 26, S. 33 f.
67. 12, S. 322 A. 1, 323 A. 1, 344 A. 1.
68. 3, 2, S. 253 f.
69. H. Walter, Svātmarāmas Haṭhayogapradīpikā, München, 1913, S. XXI f.
70. Näheres 1, 2, S. 3 f., und S. 357.
71. Cullavagga 9, 1, 4; 19, S. 233.
72. 16, S. 171 f., Dīghanikāya PTS. 1, 193 und 241.
73. M. und W. Geiger, „Pāli Dhamma“, A. Bayer. A., 1921.
74. 20, 2, S. 81. Nach Ansicht F. O. Schraders (mündliche Mitteilung) ist die Khandha-Theorie durch den Wunsch hervorgerufen worden, nach Analogie des aus vier Elementen bestehenden „Rūpa“ auch das „Nāman“ als ein Kompositum aus vier Bestandteilen, d. h. als etwas ebenso Vergängliches, erscheinen zu lassen.
75. Dīghanikāya PTS. 3, 273; R. O. Franke, ZDMG. 69, 467.
76. Milindapañha in 19, S. 303.
77. „Die Fragen des Königs Menandros“ übers. F. O. Schrader, S. 47.
78. Brh.Up. 3, 2, 13; Ait.Ār. 2, 1, 3; 12, S. 433 A. 1; 14, S. 109 A. 1. Neuerdings Jacobi, Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern, S. 9.

ANMERKUNGEN

79. Vgl. Jacobi, GGN. 1896, S. 43 f. und ZDMG. 1898, 1 f.; Oldenberg, Buddha³, 254 f. und GGN. 1917, 244 f.; 20, 2, S. 2, 94 f.; P. Oltramare, La formule bouddhique des douzes causes, Genf, 1909; L. de la Vallée Poussin, Théorie des douzes causes, Gent, 1913 usw.
80. Text z. B. Samyutta-Nikāya, vol. 2, S. 65.
81. Näheres bei J. Dahlmann, Nirvāṇa, Berlin, 1896.
82. F. O. Schrader, a. a. O. S. 153 f., und JPTS. 1904—1905, S. 157 f. Vgl. Mhbh. 12, 187, 5.
83. Dīghanikāya PTS. 2, 311; vgl. R. O. Franke, ZDMG. 69, 486 f.
84. R. O. Franke, ZDMG. 71, 78 f.; 20, 2, S. 18 f.; F. Heiler, Die buddhistische Versenkung², München, 1922.
85. Heilers Annahme (l. c. A. 369), „daß es sich um eine glatte Absage Buddhas an die Yogamethode der beiden Meister handelt“, scheint mir durch den Wortlaut der Texte nicht gerechtfertigt, vgl. bes. Buddhacarita ed. Cowell 12, 81.
86. R. O. Franke, l. c., und Heiler, l. c., S. 14 f.
87. Näheres 20, 2, S. 68 f., und bei Heiler, l. c., S. 33 f.
88. Zum Folgenden 17. Pālitext ed. E. Müller, PTS., London, 1885.
89. 17, Intro. XXIX.
90. § 1091—1092.
91. § 584.
92. § 962—965.
93. § 596 f.
94. § 633 f.
95. Im ganzen § 983; für vipāka § 431 f.; für kiriyā § 566 f.
96. Näheres bei Anesaki ERE. s. v. Docetism.
97. Vgl. Shwe Zan Aung and Mrs. Rhys Davids, Points of Controversy PTS., London, 1915, S. XLVIII f.
98. 1, 2, S. 139 f.
99. 1, 2, S. 291 f.
100. Zum Folgenden Jacobi, ERE. 7, 465, wo auch weitere Literatur; ferner 23 und 24.
101. Jacobi, ERE. 2, 199 f.
102. 3, 3, S. 255.
103. Jacobi, ZDMG. 60, 299.
104. R. O. Franke, ZDMG. 69, 479, A. 1—4.
105. 19, S. 78 f.
106. Jacobi, SBE. 45, XX f.
107. Jacobi, l. c. Intro., und F. O. Schraders oben A. 19 zitiertes Werk.
108. Hoernle, ERE. 1, 259 s. v. Ājīvikas.
109. 19, S. 200.
110. Uebersetzt nach 16, S. 56.
111. Schrader, ZDMG. 64, 340, und Jacobi ib. 72, 323 f.
112. Mhbh. 12, 320. 216 f. 206 f.
113. Mhbh. 13, 143, 50.
114. Näheres in meinem Aufsatz „Ethische Probleme aus dem Mahābhārata“, Giornale della Società Asiatica Italiana, 24, 193—335.
115. Näheres bei R. G. Bhandarkar: Vaiṣṇavism, Śaivism and minor religious systems (Grundriß der indo-arischen Philologie und Altertumskunde III, 6), Straßburg, 1913.

116. Vgl. R. Garbe, Einleitung zu seiner Uebersetzung der Bhagavadgītā. Dagegen Oldenberg, GGN. 1919, S. 321 f., und Jacobi, D.L. 42, 50 f., und 43, 14. Weitere Literatur für und gegen in 1, 3, S. 625.
117. Für die buddh. Scholastik vgl. de la Vallée Poussin, Théorie des douzes causes (Gent, 1913), p. 51 f.
118. Vgl. meinen Aufsatz „Ueber den Stil der philosophischen Partien des Mahābhārata“, ZDMG. 62, 661—670.
119. 3, 3, 25, Vorwort, 27, 26, 43, und zu letzterem Oldenberg, GGN. 1917, 218—253, Jacobi, GGA. 1919, 1—30.
120. 1, 2, S. 202 A. 1.
121. Buddhacarita des Aśvaghoṣa 12. Engl. Uebers. SBE. 49, 123 f.
122. Vgl. meinen Aufsatz „Zur Geschichte des Sāṃkhya“, WZKM. 27, 257—275.
123. 5, S. 213 f.
124. 25, S. 204, 205, 478, und dazu Praśna-Up. 4, 8.
125. A. H. Ewing, JAOS. 22, 295.
126. 26, S. 36.
127. 25, S. 272 f. (verbesserungsbedürftig), 26, p. 145 f. Ferner Pizzagalli, Nāstika, Cārvāka e Lokāyatika, Pisa, 1907, p. 28 f. — Die Kumbakona-Ausgabe (220 = B. 218) bietet hier eine Reihe nützlicher Varianten.
128. Z. B. Nyāyamañjari (Viz.S.S., Benares 1895), S. 467.
129. Näheres bei Hopkins „Yoga-technique in the Great Epic“, JAOS. 22, 333—379.
130. Nach 14, S. 234.
131. 1, 1, S. 440. F. O. Schraders oben A. 58 zitiertes Werk. A. Avalon, Einleitungen zu den engl. Tantra-Uebersetzungen. R. G. Bhandarkars oben A. 115 zitiertes Werk.
132. 32, S. 29 f.; 33, S. 28 f.; H. Jacobi in dem Sammelwerk „Licht des Ostens“, S. 164. Bei der Unsicherheit im einzelnen und der Unmöglichkeit, in diesem Buche das Für und Wider der Chronologie zu erörtern, gebe ich Daten, die nur einen ungefähren Anhalt bieten sollen.
133. 6 a, S. 40 f.
134. Eine andere Vermutung bei B. Liebich, ZDMG. (N.F.) 2, 212 A. 2.
135. Ueber Spuren beginnender Theorie im Kathāvatthu und Milinda-pañha, vgl. 35, p. 60 f.
136. Bhāṣya ad N. S. 1, 1, 1: pramāṇair arthaparīkṣaṇam nyāyah.
137. „pramāṇa“ bedeutet in der ältesten Phase des Nyāya beides, später nur Erkenntnismittel. Die alte Bedeutung ist auch noch in Y.S. 1, 6 aus dem Gegensatz von pramāṇa und viparyaya erkennbar, vgl. Jacobi, GGA. 1919, S. 13.
138. Jacobi 34, (S. 482) hält dies Argument nicht für stichhaltig, da Vātsyāyana durch Konservativismus von der Anerkennung einer ihm bekannten Neuerung abgehalten worden sein könnte.
139. Stcherbatsky, Muséon 5, 133 f.; vgl. auch 33, S. 133—143.
140. Einiges über ihren Inhalt in 35, S. 82 f.
141. Nach Vidyābhūṣaṇa (JRAS. 1914, 601 f.) ist der Uddyotakara ein Zeitgenosse Dharmakīrtis.
142. 30.

143. Vgl. die Amsterdamer Dissertation (1924) von Sailes war Sen: A study on Mathurānātha's Tattva-cintāmaṇi-rahasya.
144. Zur Ergänzung des folgenden 31. Wer sich mit Sanskrit beschäftigt hat, möge die wertvollen Noten Athalyes zur Tarkasamgrahadīpikā (B.S.S 55) heranziehen.
145. Näheres bei Jacobi, ERE. 1, 198 f.
146. Weiteres über Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten der Substanzen in 31, S. 14 f.
147. 6 a, S. 46 f., dort auch Uebersetzung wichtiger Texte über den Gottesbegriff S. 71 f.
148. Weiteres 31, S. 6 A 1.
149. Eine ähnliche aber primitivere Unterscheidung machen die Jinisten zwischen „darśana“ und „jñāna“, vgl. Jacobi, ZDMG. 60. 291 und 24, S. 56.
150. Die Inder benutzen das Wort „pratyakṣa“ wie wir das Aequivalent „Wahrnehmung“ sowohl zur Bezeichnung des Prozesses als auch seines Resultats. In diesem Sinne erklärt Vātsyāyana zu N.S. 1, 1, 3 das Wesen des „pratyakṣa“ doppelt: Entweder ist „pratyakṣa“ der Kontakt zwischen Sinnesvermögen und Objekt — dann ist das Resultat „richtige Erkenntnis“, oder „pratyakṣa“ ist die Erkenntnis — dann ist das Resultat unser Verhalten gegenüber dem wahrgenommenen Objekt.
151. Veranschaulichung dieser Verhältnisse durch eine geometrische Figur in 34, S. 466 A. 1.
152. 34, S. 471 A. 3.
153. 31, S. 71.
154. Vgl. dazu die abweichende Theorie der Grammatiker und des späteren Yogasystems über den „sphoṭa“, die im Pāṇini-Kapitel des Sarva-darśana-samgraha schön dargestellt ist: 6, S. 209 f.; 3, 3, S. 399 f.; B. Liebig, ZDMG. (N.F.) 2, 208 f.
155. Śabaravāmin ad M.S. 2, 1, 5; „Wenn das Opfer verginge, ohne etwas anderes zu erzeugen, dann gäbe es mangels einer Ursache keine Frucht.“
156. Jacobi, JAOS. 31, 15 f.
157. Ślokavārtika, Sambandhākṣepaparihāra 110—111.
158. Pārthasārathimīśra ad Ślokavārtika S. 672 (Chowkhambā S.S. 1898).
159. M.S. 1, 1, 5.
160. Vgl. z. B. 31, S. 74. — Kumārila gegen die Apoha-Theorie der Buddhisten, Bibl.Ind. 146, S. 295 f. (Jhās Uebers.).
161. 31, S. 49.
162. Text: Ānandāśrama S.S., S. 106, Uebersetzung 6, p. 196, wo auch wertvolle Darstellung des ganzen Problems durch Mādhava. Vgl. auch 31, S. 105 f.
163. S.K. Belvalkar in Bhandarkar Commemoration Volume, S. 171 f.
164. 1, 2, S. 256 A. 2.
165. Literatur 1, 3, S. 452.
166. Uebersetzt nach 38, S. 111.
167. Näheres ZDMG. 68, 101 f., und in dem oben A. 58 zitierten Werk S. 110 f.
168. 1, 3, S. 454 f.
169. Sāmkhyasūtravṛtti, engl. Uebers. von R. Garbe (Bibl.Ind.), Calcutta, 1892.

170. B. Liebich, Zur Einführung in die indische einheimische Sprachwissenschaft, Heidelberg 1919, S. 7 f., und 5, p. 231 f.
171. 3, 3, S. 508 f., und 5, S. 230.
172. JAOS. 31, 25 f.
173. Hier wäre einer merkwürdigen Beziehung zwischen Vyāsa und Vātsyāyana zu gedenken, deren Bedeutung für Vyāsas Datierung späterer Erörterung vorbehalten bleiben muß.
174. Vgl. Vyāsa ad Y.S. 1, 45.
175. 43, S. 24.
176. K. 23.
177. 3, 3, S. 436 und 489; 14, S. 229 f.
178. Vgl. Deubens scharfe Kritik 3, 3, S. 473.
179. 39, S. 80; 5, S. 249.
180. 3, 3, S. 494 f.
181. Vgl. E. A. Welden, AJPh. 31, 445 f.
182. Sāṃkhyapraścādanabhāṣya ad S.S. 3, 12. Ich folge jetzt Deubens Auffassung (3, 3, S. 447 f.), welche ich WZKM. 27, 262 abgelehnt hatte. Vgl. auch 44, S. 83 und 97.
183. ad K. 5, 27, 30.
184. 43, S. 315 A. 1.
185. GGA. 1919, S. 9 f.
186. Bürk, WZKM. 15, 251 f., ferner 32, p. 414 f.; 33, S. 90 f.
187. Jacobi, GGA., 1919, S. 4 f.
188. S.S. 5, 55 mit Bhāṣya, und Bhāṣya zu 2, 33; vgl. 5, S. 260 n. 2.
189. S.S. 3, 17 f.; 2, 31. 5, 113 f.; 2, 12.
190. ad S.S. 1, 87. 104; 6, 49.
191. S.S. 1, 97; 6, 63.
192. S.S. 1, 51. 150 f.; 6, 46.
193. Uebersetzt nach 39, S. 325.
194. 2, p. 289.
195. Deutsche Uebersetzung in der Sanskritrestomatia³ von Böhlingk-Garbe.
196. Zum Folgenden 45.
197. Vyāsa ad Y.S. 3, 52.
198. ib. 4, 14.
199. ib. 3, 13.
200. ib. 3, 52 und 4, 53.
201. 54, S. 43 f., und bes. 47 n. 3
202. 6 a, S. 35 f.
203. Vyāsa ad Y.S. 3, 51.
204. Z. B. Vācaspatimiśra zu Vyāsa ad Y.S. 3, 35.
205. Y.S. 2, 32 und 45.
206. Gītā, Gesang 12.
207. Vācaspatimiśra zu Vyāsa ad Y.S. 1, 24.
208. Einen Versuch, auf Grund der Sūtras allein Teile zu sondern, hat Deuben (3, 3, S. 508 f.) gemacht.
209. Einzelheiten in 45, S. 99 f.
210. Y.S. 1, 6 f. mit Komm.
211. Oben A. 137.
212. Vyāsa ad Y.S. 2, 5.
213. ib. 1, 12.

214. 3, 3, S. 511.
215. ad Y.S. 2, 29.
216. Y.S. 2, 30 m. Komm.
217. ib. 2, 54—55 m. Komm.
218. Vyāsa ad Y.S. 3, 1—3.
219. ib. 3, 9—13.
220. Bei der Darstellung der Parināmas habe ich mich (wie 45, S. 159 f.) allein an Vyāsas Text gehalten. Eine ganz andere Darstellung 3, 3, S. 571. Ueber Sāṃkhya-Yoga und Buddhismus 54, S. 43 f.
221. Verdeutschung der Ausdrücke sehr schwierig, vgl. 54, S. 105.
222. Hierzu Vyāsa ad Y.S. 1, 18.
223. F. O. Schrader, ZDMG. 64, 341 f. Anders 5, S. 125 n. 2.
224. Man lese darüber 50.
225. Ānandāśrama S.S., S. 7; 3, 3, S. 207; de la Vallée Poussin, Muséon, N.S. 2 (1901), p. 62.
226. Vgl. für Suttapiṭaka R. O. Franke in „Festschrift für Kuhn“, S. 336 f. und für Abhidhammapiṭaka 17, Index s. v. suññatā.
227. Takakusu JPTS. 1905, 76 n. 1; 35, p. 66.
228. Die folgende Darstellung des Sarvāstivāda beruht auf 54, die aus der tibetischen Version des Abhidharmakośa schöpft, und auf 53, welche die chinesischen Versionen desselben Werkes und der dazugehörigen Werke Saṅghabhadras benutzt hat. Die Texte waren mir nicht zugänglich.
229. Ueber „āyatana“ und „dhātu“ in der neueren Philosophie der Theravādins vgl. S. Z. Aung and C. A. F. Rhys Davids, Compendium of Philosophy (P.T.S.), London, 1910, p. 254 f.
230. de la Vallée Poussin, Théorie des douzes causes, S. 54 n. 2.
231. Für die Frage der Zuschreibung 1, 3, S. 419 A 3; dazu Liebhich, ZJJ. 2, 124 f.
232. ed. Madras 1909, S. 14, V. 1.
233. Wogihara ERE. 12, 596.
234. 53, S. 29.
235. Bhāṣya ad B.S. 2, 2, 18.
236. Nyāyakandalī Viz.S.S., S. 123.
237. Vgl. für die verschiedenen Meinungen der Sautrāntikas Wassiljeff, Der Buddhismus (deutsche Ausg.) 1, 302 f., und das ganze Werk für den Reichtum an freilich oft schwer verständlichen Variationen der buddhistischen Lehrmeinungen.
238. Für das Folgende 52.
239. Nyāyābinduṭīkātippanī Bibl.Buddh. XI, p. 19, 10.
240. Etwas anders gefaßt ist dieses Verhältnis in 5, S. 410 n.
241. 3, 3, S. 197 f. 204 f.
242. Bhāṣya ad B.S. 2, 2, 28 f.
243. Asaṅga, Mahāyānasūtrālaṃkāra XI, 30 (Uebers. 48).
244. Vgl. über schwierige Variationen dieser Begriffe Wassiljeff, Der Buddhismus, S. 352 f.
245. Eingehende Vergleichung der Dharma-Einteilung bei Sarvāstivādins und Yogācārins in 53.
246. Asaṅga a. a. O. XI, 3.
247. ib. VI, 8 f.
248. ed. Buddh. T.S. S. 80 f.
249. Näheres 5, S. 129—138.

250. Näheres 1, 2, S. 201 f.
251. Gegen die Identifikation sind u. a. Winternitz (1, 2, S. 211 A. 1), Takakusu (ib.), Anesaki (ERE. s. v. Aśvaghōṣa), — für die Identifikation u. a. S. Lévi (1, 2, S. 210), Suzuki (in der Einleitung seiner Uebersetzung), Stcherbatsky (49, S. 825 f.), Dasgupta (5).
252. Eine Vorstellung gibt dem Nicht-Indologen 47.
253. 56, vol. 34, S. XIX; 58, S. 10.
254. Jacobi, JAOS. 31, 13 f. Ebenda auch die damalige Ansicht Stcherbatskys, welche er aber neuerdings geändert hat (vgl. oben A. 251).
255. Im folgenden die Numerierung immer nur nach Śaṃkara.
256. 56, vol. 34, Introduction.
257. Einige Einzelheiten im folgenden nach 58.
258. Der Nicht-Indologe, der sich hiervon selbständig zu überzeugen wünscht, möge 55 oder 56 mit 57 vergleichen.
259. Aufsätze für Ernst Kuhn, München, 1916, S. 30 f.
260. Für die Lehren der Pāṣupatas und Bhāgavatas vgl. das oben A. 115 zitierte Werk.
261. Nach Sylvain Lévi in 58, S. 81.
262. Uebersetzung 12, S. 578—604.
263. Genauerer 59, S. 290 A. 105.
264. „alātacakra“ z. B. bei Āryadeva, Catuṣṣatikā V. 300, Calcutta, 1914, S. 503, und zitiert von Candrakīrti zu Mūlamadhyamakārikās 7, 32, Bibl. Buddh. S. 173.
265. 2, S. 174 f.
266. 2, S. 368.
267. Englische Bearbeitung von N. D. Mehta „Vedānta-siddhānta-bheda“, Bombay, 1903. Text Viz.S.S. 1890.
268. Sanskrittext mit engl. Uebers. von A. Venis im Pandit, N.S., vol. 4 f. Text mit zwei Kommentaren, Venkateśvara Press, Bombay, samvat 1968.
269. ad B.S. 2, 1, 9.
270. Siddhāntaleśa, S. 13.
271. Vgl. Augustinus, confessiones XII, 6 (Ausg. v. Knöll, Wien 1896, S. 313) „si dici posset: nihil aliquid et: est non est, hoc eam (materiam) dicerem“.
272. Pandit N.S. 4, 395.
273. ib. 352.
274. Bhāmatī des Vācaspatimiśra, zitiert 56, vol. 34, p. 277 n. 1.
275. 2, p. 221.
276. Näheres bei H. W. Schomerus, Der Čaiva-Siddhānta, Leipzig, 1912, S. 78 f.
277. 57; 2, S. 240 f.; 58, S. XXXI f. Ferner Bhandarkars oben A. 115 zitiertes Werk, S. 50 f.; V. A. Sukthankar, Teachings of Vedānta according to Rāmānuja, WZKM. 22, 121 f. 287 f.
278. Vgl. meinen Vortrag „Vom Kausalitätsproblem in der indischen Philosophie“, Acta orientalia, Christiania, 1922, Bd. 1, S. 114 f.
279. 2, S. 349.
280. 58, S. XXXIX f., Bhandarkara a. a. O., p. 76 f.

REGISTER

Deutsche und indische Wörter sind unterschiedslos nach der deutschen Buchstabenfolge geordnet. Die diakritischen Zeichen der Transkription sind dabei nicht berücksichtigt. (P.) hinter indischen Wörtern bedeutet Pāli, alle übrigen indischen Wörter sind Sanskrit. In Antiqua sind die deutschen Schlagwörter sowie die indischen Namen von Schulen, Werken, Autoren usw., kursiv die übrigen indischen Wörter gesetzt.

ābhāsa 234, 240.

abhāva (vgl. Nichtsein) 148, 160, 174.

abheda 249.

Abhidhamma (P.) bzw. Abhidhammapiṭaka (P.) 86, 87, 88, 103, 108, 202, 211.

Abhidharmakośa 207.

abhihitānvaya 174.

abhimāna 80, 83, 92, 131, 182.

abhiniveśa 195.

abhyāsa 195.

acit 249, 250.

ādhāra 217.

adharma 113, 172.

adhikaraṇa 228.

adhipatipratyaya 211.

adhvan 192, 217.

adhyātmāyatana 213.

adhyavasāya 80, 181.

adhyāya 227.

adṛṣṭa 154.

Advaita 239.

Ähnlichkeit 221.

Aether (vgl. *ākāśa*) 151, 152, 155, 156, 157.

āgama 137, 140, 252.

Agni 18, 19, 22, 23, 27, 31.

āhaṃkāra 80, 81, 92, 122, 123, 128, 129, 130, 131, 132, 135, 140, 182, 183, 184, 187, 246.

ahiṃsā 100, 113, 196.

Ahīrbudhnyasamhitā 177.

aiśvarya 181.

Aitareya-Upaniṣad 51.

aitihya 137.

āja 73.

ajā 73.

ajjhattaṃ (P.) 105.

akāmayata 33.

ākankṣā 169.

ākāśa 113, 192, 210, 241.

ākāśadhātu (P.) 106.

akhyāti 175, 190, 247.

akriyāvāda 257.

Akṣapāda 142.

Aktivität 144.

ālambana 223.

Ālambanaparīkṣā 208.

ālambanapratyaya 211.

Alaṃkāra 169.

alāta 240.

ālayavijñāna 209, 222, 256.

Allgemeinbegriff 148, 156.

alpabheda 213.

amanastā 242.

amanibhāva 242.

amitra 195.

aṃśa 234.

an 38.

anāgāmī (P.) 97.

Analogieschluß 144, 162, 174.

ānanda 199.

anātman 195.

anavasthā 150, 158, 241.

anāvṛtti 248.

anga 195, 196.

Aniruddha 178.

anirvacanīya 245.

anityatā 204, 210.

Annambhaṭṭa 147.

anta 226.

antaḥkaraṇa 245.

aṇu 150, 233.

anubhava 248.

Anugītā 133.

- anumāna* 137, 164, 166, 187, 188, 200, 218, 220, 260.
anumeya 218.
anumiti 165.
anupalabdhi 174, 260.
anūśaya 235.
anvaya 188.
anvayavyatirekin 166.
ānvīkṣikī 12, 13.
anvitābhīdhāna 174.
anyathākhyāti 163, 175, 190, 247.
anyathāsiddha 160.
anyonyābhāva 161.
aparā vidyā 248.
aparigraha 196.
apekṣābuddhi 155.
appamaññā (P.) 101.
Appaya Dīkṣita 243.
aprāpti 210.
apratisaṃkhyānirodha 210.
āptavacana 187, 189, 260.
apūrva 171.
arahatta (P.) 97, 109.
Āranyaka 42, 62.
arhantva 203.
Arjuna 119, 120, 121.
Ārtabhāga (so zu lesen) 53.
artha 129.
arthakriyākāritva 204.
arthāpatti 174, 260.
Arthaśāstra 12.
arūpadhātu (P.) 102.
arūpiṇo (P.) 105.
asamavāyikāraṇa 159.
asamprajñāta 199.
asaṃskṛta 208, 210.
Asanga 216, 221, 222, 224.
asatkāryavāda 159, 161.
asattvāi 214.
Āśmarathya 249.
asmimāna 92.
asmitā 195, 199.
Āśoka 87.
asparśayoga 242.
āśrama 54, 69.
āsraṇa 114.
Assoziation 164.
asteya 196.
asti 114.
astikāya 113.
Āśvaghoṣa 130, 132, 140, 178, 224, 225.
Āśvin 20.
Atharvaveda 21, 30, 34, 40.
Atheismus 136.
atīndriya 189.
ativyāpti 156.
Ātman 38, 39, 42 f., 89, 91, 92, 98, 122, 133, 135, 143, 152, 195, 240, 255.
Atom 113, 143, 149, 150, 153, 154, 155, 157, 158, 184, 191, 208, 209, 221, 233, 259.
atyantābhāva 161.
Auḍulomi 251.
Ausdehnung 150.
Außenweltproblem 91, 173, 221, 259.
Ausspruch, zuverlässiger 187, 189.
autpattika 174.
avaktavya 114.
avasthā 192.
avasthāpariṇāma 198.
avastiteḥ 231.
avayava 144, 241.
avibhāga 238.
avidyā 95, 138, 195, 218, 244, 245, 247, 256.
aviṣṇā (P.) 95.
avikalpita 187.
aviśeṣa 130, 184.
avīta 188.
aviveka 190.
avyakta 66, 68.
avyāpti 156.
āyatana 208.
ayutasiddha 158.
Bādarāyaṇa 84, 126, 170, 227, 236, 238, 239, 241.
bahiddhā (P.) 105.
bāhyātmāyatana 213.
bala 131.
Bedeutung, natürliche und übertragene 169.
Bedingung (vgl. *upādhi*) 166.
Begriffsrealismus 160.
Benares 90.
Besonderheit 144, 148, 157.
Bewegung 143, 148, 149, 152, 156, 159, 160.
Bhagavadgītā 66, 70, 85, 119 f., 126, 130, 134, 137, 140, 168, 172, 193, 196, 203, 230, 239, 242, 250, 251.

Bhāgavata 121, 233.
bhakti 59, 122, 203, 223, 250, 251.
bhaktimārga 251.
 Bharadvāja 146.
 Bhāṣāpariccheda 147.
 Bhāskara 249.
bhāṣya 249.
 Bhaṭṭa 172.
bhautika 208, 215.
bhava (P.) 94.
bhāva 148, 185.
bheda 239, 245, 249.
 Bhedābheda-vāda 249.
bhikṣu 60.
bhoga 181.
bhoktr 67, 245.
bhūmi 201.
bhūta 149, 151, 215.
bhūtādi 184.
bhūtātman 78, 135.
 Birma 202.
bodhi (P.) 90, 99.
 Bodhisattva 99, 115, 130, 203.
brahmacarya 100, 190.
brahmajñāna 230.
 Brahmanimāṃsā 191.
brahman 17, 28, 35, 36, 37, 38, 42 f., 90, 110, 122, 134, 138, 143, 191, 227 f., 246, 248, 249, 250, 251, 253, 255, 256, 258, 259.
 Brāhmaṇa-Texte 23, 26, 27, 28, 30 f., 42, 43, 44, 46, 48, 49, 53, 55, 65, 85, 120, 133, 170, 171, 253, 255.
 Brahmanaspati 19, 25.
brahmanirvāṇa 124.
 Brahmasūtras 170, 189, 227 f.
 Brahmasūtrabhāṣya 243.
brahma svayambhu 35.
brahmavidyā 84.
 Brhadāraṇyaka-Upaniṣad 42, 50, 52, 56, 64, 140, 239.
 Brhaspati 18, 19, 20, 21, 22, 29, 31, 35.
 Buddha 45, 86 f., 203, 204, 212, 221, 225.
 Buddhacarita 224.
 Buddhaghosa (P.) 88, 103.
buddhi 67, 68, 74, 80, 81, 122, 123, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 181, 182, 185, 186, 187, 190, 194, 195, 196, 234, 246.

buddhi-indriya 182.
 Buddhismus (bzw. Buddhisten, buddhistisch) 77, 85 f., 132, 139, 143, 152, 161, 162, 173, 174, 177, 178, 179, 181, 183, 187, 189, 192, 194, 199, 202, 226, 229, 242, 253, 255, 256, 258, 259, 260.
buddhyapekṣa 148.
caitanya 245, 246.
caittasikadharma (so zu lesen) 209, 211.
cakkhusamphassa (P.) 106.
cakkhuvīññāṇaṃ (P.) 106.
cakṣus 212.
 Candragupta 12.
 Carakasamhitā 130, 140.
cetanā 106.
cetas 194.
chala 145.
 Chāndogya-Upaniṣad 42, 45, 47, 53, 56, 57, 106, 132, 232, 238, 239.
 Chinesische Texte 203, 204, 206, 224, 226.
cit 249, 250.
citta 98, 131, 194, 195, 196, 197, 200, 201, 208, 209, 212, 240, 246.
cittamātra 223.
cittaviprayuktadharma 208, 209, 214.
codanā 171.
 Dakṣa 27.
dakṣiṇā 54.
daṇḍanīti 12.
darśana 13, 172.
 Delhi 119.
deva 257.
devayāna 56.
dharmma (P.) 89, 91, 99, 104, 105.
 Dhammasaṅgaṇi (P.) 105.
dhāraṇā 68, 82, 196, 197.
dharma 91, 113, 120, 143, 171, 172, 181, 192, 197, 198, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 240.
 Dharmakīrti 146, 201, 215, 218, 225, 246, 247, 260.
dharmalakṣaṇa 212.
dharmapariṇāma 198.
 Dharmarāja 244, 246.
dharmasvabhāva 212.
 Dharmottara 215.

- dhātu* 208.
dhvaṃsābhāva 161.
dhyaṇa 74, 82, 139, 196.
 Dīghanikāya (P.) 87, 98, 102, 103.
 Dignāga 146, 208, 215, 216, 218, 225.
 Disposition (vgl. *saṃskāra*) 185, 186.
 Doppelatom 150, 151, 155.
doṣa 163.
dravya 148.
drṣṭa 187.
drṣṭānta 144.
drṣṭiṣṭivāda 247.
duḥkha 179, 204, 253.
 Durgā 252.
dveṣa 195.
dvyaṇuka 150.

 Einheit 14, 24 f., 36 f., 48, 66, 254, 255, 256.
 Einzelding 169.
ekāgratā 197.
ekāgratāpariṇāma 198.
ekāgrya 196.
 Epos 117, 118 f., 183, 184, 194, 202.
 Erlösung 14, 46, 60, 103, 138, 179, 237.
 Erinnerung 194.
 Ethik 22, 54, 99, 120 f., 248, 254.

 Farben 73, 112, 133.
 Feld, Feldkenner 131.
 Folge 218 f.

 Gandhāra 261.
 Gandharva 54.
 Gangā 31.
 Gangeśa 147.
 Gārgī 44, 45, 58.
 Gaudapāda 71, 84, 176, 184, 185, 223, 239 f., 245, 247, 248.
gauṇa 239.
 Geschwindigkeit 149, 154.
 Gītā s. Bhagavadgītā.
 Gosāla 116.
 Gotama 142, 168.
 Gott 26 f., 65, 69 f., 121 f., 136, 151, 153, 160, 168, 169, 173, 181, 192, 193, 245, 250, 251, 252, 254, 256, 257, 258, 261.
 Götter 14, 17 f., 31 f., 181, 184, 189, 193, 254, 255, 257.

 Grund 218 f.
guṇa 48, 74, 79, 80, 81, 123, 129, 132, 133, 148, 163, 180, 181, 184, 186, 194, 198, 208.
guru 172, 192.

 Handeln 131, 160.
 Haribhadra 13.
 Haṭhayoga 83, 134, 196, 202.
hetu 167, 218.
hetupratyaya 211.
hetvābhāsa 145, 167, 234.
 Himālaya 86, 188.
 Hinayāna 203, 204, 205.
 Hiraṇyagarbha 72, 238.

 Illusion 134, 218, 225, 232.
 Indra 18, 19, 21, 22, 27, 30, 31, 61.
indriya 106, 129, 151.
 Indus 16.
 Inhärenz 143, 148, 158, 159, 163, 164.
 Irrtum 80, 92, 181, 182, 186, 190, 194, 247, 260.
īśvara 123, 136, 192, 249, 257, 258.
Īśvarakṛṣṇa 63, 176, 177, 190.
jada 242.
 Jaimini 170, 236, 238.
jalān 45.
jalpa 145.
 Jamnā 31.
 Janaka 49.
jaratā 106.
jāti 94, 145, 157.
jhāna (P.) 100, 103, 139.
 Jina 45, 111, 115.
 Jinismus bzw. Jinisten 111 f., 133, 150, 153, 233, 257, 258, 259, 260.
jīva 112, 122, 191, 231 f., 241, 245, 249.
jñāna 131, 246.
jñānalakṣaṇā (*pratyāsatti*) 164.
jñānamārga 257.

Kaivalya 195, 201.
kāla 34, 113, 135.
kalp 240.
kalpanā 216, 222.
kalpita 247.
kāma 33, 53.
kāmadhātu 101.
kāmāvacara (P.) 105.

kamma (P.) 117.
Kaṇāda 143, 145, 158, 168.
Kaṇiṣka 206, 224.
Kapila 63.
kaṛaṇa 160.
Kārikāvalī 147.
karma-indriya 182.
Karmamīmāṃsā 170, 226.
karman 53, 55, 108, 109, 110, 112, 114, 117, 138, 148, 149, 170, 211, 233, 235, 237, 253, 258.
karṭṛ 234, 245.
Kaschmir 242.
Kāśyapa 143.
Kategorien 14, 143, 147, 148, 156, 167, 173, 215, 256.
Kāthaka-Upaniṣad 62, 63, 64, 65, 68, 69, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 82, 96, 99, 119, 126, 127, 132.
Kathāvatthu (P.) 108, 109, 203, 204, 206, 212, 221.
Kausalitāt 94, 124, 158, 159, 160, 166, 180, 210 f., 217, 240 f.
Kausalnexus 94, 210.
Kauṣītaki-Upaniṣad 51, 56.
Kauṭilya 12.
Kevalādvaita 147, 239, 252.
kevalānvayin 166.
kevalatva 83.
kevalavyatirekin 166.
khandha (P.) 92, 93.
kiriya (P.) 108.
Klassenbegriff 157, 169.
kleśa 195.
kliṣṭamanovijñāna 209.
Kraft 132.
krama 241.
kratu 45.
kriyāvāda 257.
Kṛṣṇa 119, 120, 121, 252.
Kṛṣṇa-Rādhā 251.
kriānta 137.
kṣetra 123.
kṣaṇa 192, 197, 217.
kṣaṇika 204.
kṣaṇikatvāt 229.
kṣaṇa 71.
kṣatra 35.
kṣatriya 119.
kṣetrajña 77, 81, 123.
Kumārila 171, 172, 173, 174, 223, 246.
kuśala 209.

lakṣaṇa 156, 192.
lakṣaṇā 169.
lakṣaṇapariṇāma 198.
Lankāvatārasūtra 211, 223.
Laut (Ton) 161, 163.
leśya 112, 133.
lilā 71.
linga 80, 165, 184, 186, 218.
Mādhava 13.
Madhva 153, 251.
Mādhyamika 224, 259.
Mahābhārata 76, 77, 85, 116, 118 f., 183, 190.
mahābhūta 81, 105, 129, 208.
mahān 81, 131, 182.
mahān ātmā 66, 68, 131.
mahat 150.
Mahāvibhāṣā 206.
Mahāvīra 111, 112, 115, 116.
Mahāyāna 110, 201 f., 215, 223, 225, 240, 242, 243, 256, 259, 260.
Mahāyānaśraddhotpādaśāstra 224.
Mahāyānasūtrālamkāra 221.
Maitrāyaṇa-Upaniṣad 62, 64, 76, 84, 85, 126, 127, 128, 130, 133, 135, 193, 240.
Maitreyī 44, 45, 49.
Makkhali (Gosāla) 117, 133.
manas 36, 37, 45, 48, 52, 67, 68, 80, 81, 122, 123, 130, 131, 132, 133, 135, 143, 144, 151, 154, 155, 157, 162, 187, 194, 235, 240, 242, 246.
Māṇḍūkya-Upaniṣad 83, 239.
Manu 136, 137, 140.
Mātariśvan 22.
Materialismus, Materialisten 13, 118, 137, 138, 143, 256.
māyā 22, 61, 71, 134, 222, 235, 240, 244 f., 247, 251.
māyin 71.
Meykaṇḍa 249.
Mīmāṃsā 34, 236, 246, 247, 256, 258, 259, 260.
Mokṣadharma 107, 116, 117, 125 f., 190, 230, 233.
Moment, Momentanheit 152, 161, 192, 229, 256.
mukhyaprāṇa 245.
Mūlarnādhyaṃikakārikā 225.
Muṇḍaka-Upaniṣad 84.

- muni* 60.
mūṛta 156.

nāḍi 235.
Nāgārjuna 224, 225.
nāmarūpa 35, 95.
Nārāyaṇa 136, 252.
Nārāyaṇīya 140.
nāsti 114, 137.
naya 114.
Nennkraft 168, 169.
nibbāna (P.) 97.
Nichtbemerken 174.
Nichtsein 26, 132, 148, 160, 161, 163, 164, 194.
nidrā 194.
nigamana 167.
nigrahassthāna 145.
Nimbarka 229, 232, 234, 236, 249, 250.
nimittakāraṇa 159.
nirālambanavāda 223.
nirātman 83.
nirbīja 201.
nirjarā 114.
nirṇaya 145.
nirodha 197.
nirodhapariṇāma 197, 198.
nirodhasamskāra 197, 198.
nirvāṇa 76, 90, 97, 98, 101, 103, 105, 108, 110, 111, 212, 213, 214, 223, 225, 255.
nirveda 254.
nirvicāra 201.
nirvikalpaka 163.
nirvitarka 200.
niyam 68.
niyama 82, 196.
Nyāya 13, 104, 167, 170, 171, 189, 191, 215, 218.
Nyāyabindu 215.
Nyāyasūtra 142, 148, 150, 153, 167, 188.
Nyāya-Vaiśeṣika 142, 173, 174, 175, 194, 196, 205, 217, 220, 226, 244, 247, 256, 257, 258, 259, 260.
Nyāyavārtika 146, 215.

Ohnmacht 235.
om 82, 83, 192, 193.
Operation 160.
Opfer 14, 19 f., 31 f., 41, 138, 237.
- pada* 168.
pāda 228.
padārtha 148.
pakṣa 165.
Pakṣilasvāmin 142.
Pāli 202.
Pālikanon 205.
paññā (P.) 103.
Pañcaśikha 140.
paramamahat 151.
paramāṇu 150, 208.
parāmarśa 165, 166.
Paramārtha 176, 177.
paramārtha 239, 243.
paramārthasat 216.
paramārthasatya 222.
paramārthikajñāna 223.
parameśvara 244.
parārtha (anumāna) 166, 218.
paratantra 222.
paravairāgya 201.
parikalpita 222.
pariṇāma 179, 191, 231, 232, 246, 248.
pariṇāma-vāda 192.
parinirvāṇa 98.
pariniṣpanna 222.
parokṣa 189.
Pāsupata 233.
Pāsupati 252.
Patañjali 75, 99, 126, 178, 191.
paṭiccasamuppāda (P.) 94, 103.
pañihāññati (P.) 106.
Pessimismus 50, 254.
phassa (P.) 95.
pitṛyāna 56.
Prabhākara 171, 174, 175, 260.
pradhāna 71, 73.
Prajāpati 27, 32, 33, 34, 35, 37, 54, 61, 77, 78.
prakāra 163, 250.
prakṛti 48, 71, 73, 78, 79, 80, 81, 91, 107, 122, 132, 133, 134, 135, 143, 179, 181, 182, 185, 186, 189, 191, 193, 197, 201, 230, 233, 255, 258, 259.
pramā 163, 260.
pramāṇa 144, 162, 187, 194, 220, 260.
Pramāṇasamuccaya 215.
prameya 144.
prāṇa 37, 38, 39, 45, 48, 74, 77, 85, 131, 132, 133, 190, 234, 245.

- prāṇāyāma* 82, 196.
prapañca 248.
prāpti 210.
Prāśastapāda 145, 146, 158.
Prāśna-Upaniṣad 80, 130.
pratijñā 167.
pratika 238.
pratisamkhyānirodha 210.
pratityasamutpāda 94, 210.
pratiyogin 160.
pratyāhāra 82, 196.
pratyakṣa 48, 137, 162 (*laukika*), 200, 216, 220, 246, 260.
pratyakṣatā 250.
pratyaya 211.
pratyāsatti 164.
pravrajati 60.
prayojana 144.
prīhak 205.
prīhaktva 215, 256.
pudgala 113.
puggala (P.) 109.
Purāna 140, 252.
puruṣa 30, 36, 37, 52, 59, 68, 69, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 92, 107, 112, 122, 123, 128, 133, 134, 135, 179, 181, 182, 185, 186, 187, 190, 191, 192, 193, 195, 201, 233, 235, 257, 258.
Pūrvamīmāṃsāsūtra 170.
pūrvapakṣa 231.
pūrvavat 188, 189.

Qualitäten 131, 132, 140, 143, 144, 148, 149, 152, 154, 156, 159, 160.

Rādhā 252.
rāga 195.
rajas 74, 81, 82, 123, 132, 180, 182.
Rājayoga 103.
Rāmānuja 153, 229, 232, 233, 234, 236, 250, 259.
Regressus in infinitum 150, 158, 241.
Rgveda 16, 21, 23, 33, 36, 37, 38, 39, 47, 56, 65, 67, 70, 72, 85, 120, 124, 254.
Richtigkeit 163, 175.
ṛṣi 168.
ṛta 22, 40.
Rudra 20, 72, 83, 85.

rūpa 36, 92, 105, 107, 207, 208, 212, 213.
rūpadhātu 101.
rūpaskandha 105.
rūpiṇo (P.) 105.

Śabarasvāmin 171.
sabbam rūpaṃ (P.) 105, 107.
Sabbatthivāda (P.) 221.
śabda 168.
sabhāgahetu 211.
sabija 201.
śadāyatana 95.
Śaddarśanasamuccaya 13.
saddhā (P.) 98.
saddhetu 167.
sādhana 165.
sādhya 165, 218.
sādrśya 173.
sahabhūhetu 211.
sāhacārya 146.
Śaivabhāṣya 251.
sakadāgāmī (P.) 97.
śākhā 62, 237.
śakti 168, 173, 245.
Śālikanātha 172.
sam 211.
samādhī 82, 100, 103, 195, 196, 197, 199, 200, 201.
samādhīpariṇāma 198.
samanantarapratyaya 211.
sāmānya 148, 156.
sāmānyalakṣaṇā (*pratyāsatti*) 164.
sāmānyato dṛṣṭam 188, 189.
samāpatti 200.
samatā 223.
samavāya 148, 155, 158, 233.
samavāyikāraṇa 159.
sambandha 155.
saṃghātaparamāṇu 209, 211.
Samhitā 170, 252.
saṃjñā 207.
saṃkalpa 80, 187.
Samkara 13, 84, 176, 214, 221, 223, 229, 232, 234, 236, 237, 239, 242f., 250, 251, 257, 258, 259.
Sāmkhya 47, 48, 64, 68, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 91, 92, 96, 97, 107, 110, 112, 118, 122, 123, 124, 125, 127, 130, 132, 134, 135, 136, 137, 140, 143, 147, 159, 173, 176 f., 191,

- 199, 208, 226, 230, 231, 232, 233, 234, 241, 245, 252, 253, 255, 257, 258, 259.
 Sāmkhyakārikā 63, 126, 130, 176, 177, 198.
 Sāmkhyappravacana 177.
 Sāmkhyappravacanabhāṣya 178.
 Sāmkhyasūtra 189, 192.
 Sāmkhyatattvakaumudī 176.
 Sāmkhya-Yoga 97, 119, 130, 177.
 saṁmoha 83.
 saṁmugdha 187.
 saṁnidhi 169.
 samprajñāta 199.
 saṁsāra 54, 56, 62, 83, 95, 97, 103, 111, 112, 195, 201, 203, 232, 241, 253, 254.
 saṁsarga 160.
 saṁśaya 144.
 saṁskāra 95, 185, 197, 207, 214.
 saṁlāna 195, 208, 213, 215, 217.
 saṁvara 114.
 saṁvṛti 239.
 saṁvṛtisatya 222.
 saṁyama 197.
 saṁyoga 155.
 Śanatsujātaparvan 134.
 Śāṇḍilya 45, 46, 50, 52, 53, 57, 60, 65, 89, 224.
 sangha 99.
 Sanghabhadra 207, 213.
 sankhāra (P.) 92, 95.
 Sanskrit 202, 205, 211, 213, 215, 224.
 saññā (P.) 92, 106.
 sārūpya 212, 221.
 santati (P.) 106.
 Sarvadarśanasamgraha 13, 175, 177, 204.
 sarvagata 156.
 sarvārthatā 197.
 Sarvasiddhāntasamgraha 13, 137, 213.
 Sarvāstivādin 206.
 sarvopaniṣadvidyā 77, 85.
 sāsrava 213.
 Śaṣṭitantra 177.
 Śatapathabrāhmaṇa 34, 35, 38, 42, 45.
 satkāryavāda 180, 199.
 sattā 148.
 sativa 68, 74, 81, 82, 123, 132, 180, 182, 187, 193, 204.
 satya 196, 255.
 satyakāma 44.
 Sautrāntika 213 f., 217, 218, 221.
 savicāra 199, 200, 201.
 savikalpaka 163.
 Savitar 72.
 savitarka 199, 200.
 Sāvitrī 72.
 sāyujyatva 83.
 Scheingrund 145, 167, 168, 261.
 Schlaf 194.
 Schluß 137, 140, 144, 146, 152, 162, 164, 171, 174, 187, 188, 216, 218 f., 260.
 Sein 254.
 Selbstverständliche Annahme 174.
 śeṣavat 188, 189.
 śiddhānta 144, 231.
 Siddhāntaleśasamgraha 243, 247.
 Siddhāntamuktāvalī 147, 156.
 śiṣādhaiṣā 167.
 Śiva 20, 21, 72, 77, 85, 153.
 skandha 92, 105, 106, 207, 221.
 Smṛti 231.
 smṛti 194, 200.
 Sonnenbewegung 152.
 solāpanna (P.) 97.
 sparśa 95.
 Sprache 152, 162, 168, 173, 261.
 Śrībhāṣya 250.
 Śrīdhara 147, 214.
 Śrīkaṇṭha 251.
 Śrīnivāsa 249.
 Śrīrangam 250.
 śruti 190, 200, 239.
 sthūla 129.
 sthiti 210.
 Subjekt des Schlusses 166, 218 f.
 Substanz 143, 148, 149, 151, 152, 153.
 Śuddhādvaita 251.
 Sūdindien 242, 249, 250.
 śūnya 204.
 śūnyatā 205, 225, 233.
 Śūnyavāda 205, 224, 227, 240.
 suṣupti 52.
 sūtra 142, 177.
 sūtrānta 213.
 Suttapiṭaka 86, 87, 103, 203.
 svadharmā 119.
 svalakṣaṇa 204, 205.
 svapna 52.

REGISTER

svārtha 166, 218.
svatahprāmāṇya 175.
svātantrya 83.
Śvetaketu 47, 48, 58, 73, 81, 106, 132, 232.
Śvetāśvatara-Upaniṣad 62, 64, 66, 69, 76, 80, 84, 116, 123, 127, 192, 231.
Syādvāda 114, 118.
syāt 114.

tad 25.
Taittirīya-Upaniṣad 50, 54.
tamas 74, 81, 123, 132, 180, 181, 194.
Tamulisch 249.
tanhā (P.) 94, 95, 97.
tanmātra 81, 130, 140, 182, 183, 184, 185, 192, 199.
Tantra 141, 202, 245.
tapas 25 f., 75, 115, 196.
tarka 82, 145.
Tarkabhāṣā 147.
Tarkasamgraha 147.
tarṣa 135.
tathatā 210, 223, 256.
Tätigkeitsorgane 130, 132, 182, 235, 245.
tātparya 169.
taṭ tvam asi 250.
Tattvacintāmani 147.
Tattvavaiśārādī 178.
Theismus 136.
Theravāda, Theravādin (P.) 109, 110, 202, 203, 206, 211, 212.
Tibetische Texte 203, 204, 206, 214, 215, 216, 226.
Tiefschlaf 52, 83, 191, 235, 242.
Tipiṭaka (P.) 86.
Ton (vgl. Laut) 151, 152.
Traum 52, 83, 222, 235, 238, 242, 244.
trayī 12.
Trennung 149, 155.
trṣṇā 83, 94, 95, 138.

Ueberlieferung 140, 144.
ubhayalinga 236.
udāharaṇa 167.
Udayana 147, 153.
Uddyotakara 146, 215.
Umfassung 165.

upacaya 106.
upādāna 95.
upādhi 166, 191, 245.
upamāna 260.
upanaya 167.
Upaniṣaden 31, 39, 42 f., 89, 91, 93, 96, 98, 99, 100, 104, 108, 112, 115, 118, 119, 120, 122, 124, 126, 127, 134, 139, 168, 170, 183, 191, 194, 223, 224, 226, 227, 230, 231, 233, 235, 236, 237, 242, 249, 251, 252, 253, 255, 258, 259.
upāsana 237.
upekkhā (P.) 101.
Ursache 159, 160.
Uśas 20.
utpāda 210.
Uttaramīmāṃsā 170.

vāc 33, 36, 37.
Vācaspatimiśra 146, 176, 177, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 200.
vāda 145.
Vaibhāṣika 206, 214, 221.
vaikṛta 182.
vairāgya 195.
Vaiśeṣika 106, 113, 118, 170, 179, 189, 191, 205, 208, 214, 233.
Vaiśeṣikasūtra 143, 148, 149, 150, 153, 157, 158, 168.
vākyā 169.
Vallabha 229, 234, 236, 251.
varṇa 18.
vārtā 12.
Varuṇa 22, 31, 40.
vāsana 223.
vastu 187.
Vasubandhu 176, 213, 216, 225.
Vāsudeva 121.
Vātsyāyana 13, 142, 143, 144, 145, 146, 172, 188, 215.
Veda 168, 170, 171, 226, 261.
vedanā 92, 95, 106, 207.
Vedānta bzw. Vedāntin 13, 38, 46, 47, 70, 84, 85, 122, 125, 126, 127, 134, 143, 153, 159, 172, 179, 183, 189, 190, 196, 223, 226 f., 255, 256, 257, 259, 260.
Vedāntaparibhāṣā 244, 246.
Vedāntasāra 191.
Verbindung 149, 155, 159, 163.

REGISTER

Versenkung 191, 195.
vibhu 156, 233.
vidyā 12, 235, 243, 244, 256.
 Vielheit 217, 254, 255, 256.
viññāna 95, 207, 221.
Vijñānabhikṣu 178, 182, 183, 189, 190, 191.
Vijñānavāda bzw. *Vijñānavādin* 216, 220, 227, 247, 259.
vikalpa 194, 200.
vikāra 47, 241.
vikṛti 182.
Vinaya (P.) 89.
Vinayapitaka (P.) 86, 87.
Vindhya 188.
Vindhyavāsa 176.
Vinītadeva 216.
viññāṇa (P.) 92, 95, 106.
viññatti (P.) 106.
vipāka 108.
viparyaya 194, 195.
viśaya 129.
viśeṣa 81, 129, 130, 143, 148, 157, 158, 183, 184.
viśeṣaguṇa 148.
viśeṣaṇa 250.
Viśiṣṭādvaita 250.
Viṣṇu 18, 20, 40, 67, 77, 83, 85, 121, 136, 250, 252.
Viśvakarman 28, 29, 34.
Viśvanātha 147.
vivarta 231, 248.
vīta 188.
viṭaṇḍa 145.
viveka 185.
vṛtti 194, 200, 246, 249.
Vṛtra 18.
vyāpāra 160.
vyāpti 165.
vyāptiviśiṣṭapākṣadharmatā 166.
Vyāsa 178, 183, 191.

vyatireka 188.
vyavahāra 222, 243, 248.
vyutthānasamskāra 197, 198.
 Wahrnehmung 105, 131, 132, 137, 140, 152, 154, 157, 158, 162, 164, 171, 174, 187, 216 f., 260.
 Wandlung 191, 192.
 Wassergott 150.
 Weltauflösung 151, 153.
 Weltrekonstruktion 151, 153.
 Werden 254, 255.
 Wiedergeburtstheorie 39, 55 f., 93.
 Wiedertod 41, 253.
 Windgott 150.
Yājñavalkya 44, 49, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 89, 90, 91, 97, 112, 115, 140, 224, 236, 238, 242.
Yajurveda 30, 70.
yam 68.
Yama 22, 40, 82, 196, 235.
Yāmunācārya 250.
Yaśomitra 207.
Yoga 59, 63, 64, 67, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 80, 82, 83, 85, 89, 115, 118, 124, 125, 127, 131, 134, 136, 139, 140, 143, 147, 181, 190, 191, 223, 242, 257, 259, 260.
Yogabhāṣya 178.
Yogācāra, *Yogācārin* 202, 208, 209, 210, 216, 218, 220, 225.
Yogasūtra 99, 139, 178, 183, 191.
yogin 164, 184.
yogyatā 169.
yukta 67.
 Zahl 150, 155, 173.
 Zeit 132, 151, 152, 192.
 Zeugung 132.

VERLAG VON ERNST REINHARDT/MÜNCHEN

GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1923 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen. Die beigesetzten Preise sind Grundzahlen, die mit der Schlüsselzahl des Börsenvereins multipliziert werden. Für das Ausland gelten diese Grundpreise als Schweizer Franken. Die Grundzahlen der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3,— und M. 5,— bewegen. Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechterhalten.

- *1. Das Weltbild der Primitiven: Priv.-Doz. Dr. F. Gräbner, Bonn.
2. Indische Philosophie: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel.
3. Philosophie des Judentums: Prof. Dr. H. Redisch, Wien.
- *4. Philosophie des Islam: Prof. Dr. Max Horten, Bonn; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.
5. Chinesische Philosophie: Priv.-Doz. Dr. F. S. A. Krause, Heidelberg.
- *6. Die Vorsokratiker: Professor Dr. Gustav Kafka, Dresden; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- *7. Sokrates, Platon und der Sokratische Kreis: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- *8. Aristoteles: derselbe; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
9. Der Ausklang der antiken Philosophie und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden, und Prof. Dr. Hans Eibl, Wien.
- *10. 11. Augustin und die Patristik: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien; brosch. M. 5,50, geb. M. 7,—.
12. 13. Thomas von Aquin und die Scholastik: Prof. Dr. Artur Schneider, Frankfurt a. M.
- *14. Die philosophische Mystik des Mittelalters: Dr. Joseph Bernhart, München; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.
15. Die Philosophie der Renaissance: Dr. Aug. Riekel, Marburg.

- *16. 17. Descartes und die Fortbildung der Cartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.
- *18. Spinoza: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest; brosch. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- 19. Leibniz: Prof. Dr. Alfred Kastil, Innsbruck.
- 20. Bacon und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga.
- *21. Hobbes und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau.
- *22. 23. Locke, Berkeley, Hume: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.
- *24. Die englische Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel.
- *25. Die französische Aufklärungsphilosophie: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien; brosch. ca. M. 3,—, geb. M. 3,50.
- 26. Die deutsche Aufklärungsphilosophie: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.
- *27. 28. Kant, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. Robert Reininger, Wien; brosch. M. 4,—, geb. M. 5,—.
- *29. Fichte: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Marburg; brosch. M. 3,50, geb. M. 4,—.
- 30. 31. Schelling und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.
- 32. 33. Hegel und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.
- 34. Schopenhauer: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.
- 35. Herbart u. seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.
- *36. Lotze und Fechner: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn.
- 37. Nietzsche: Prof. Dr. Heinrich Hasse, Frankfurt a. M.
- 38. Der Materialismus des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.
- 39. Comte u. der Positivismus: Prof. Dr. M. Schinz, Zürich.
- 40. Mill und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

